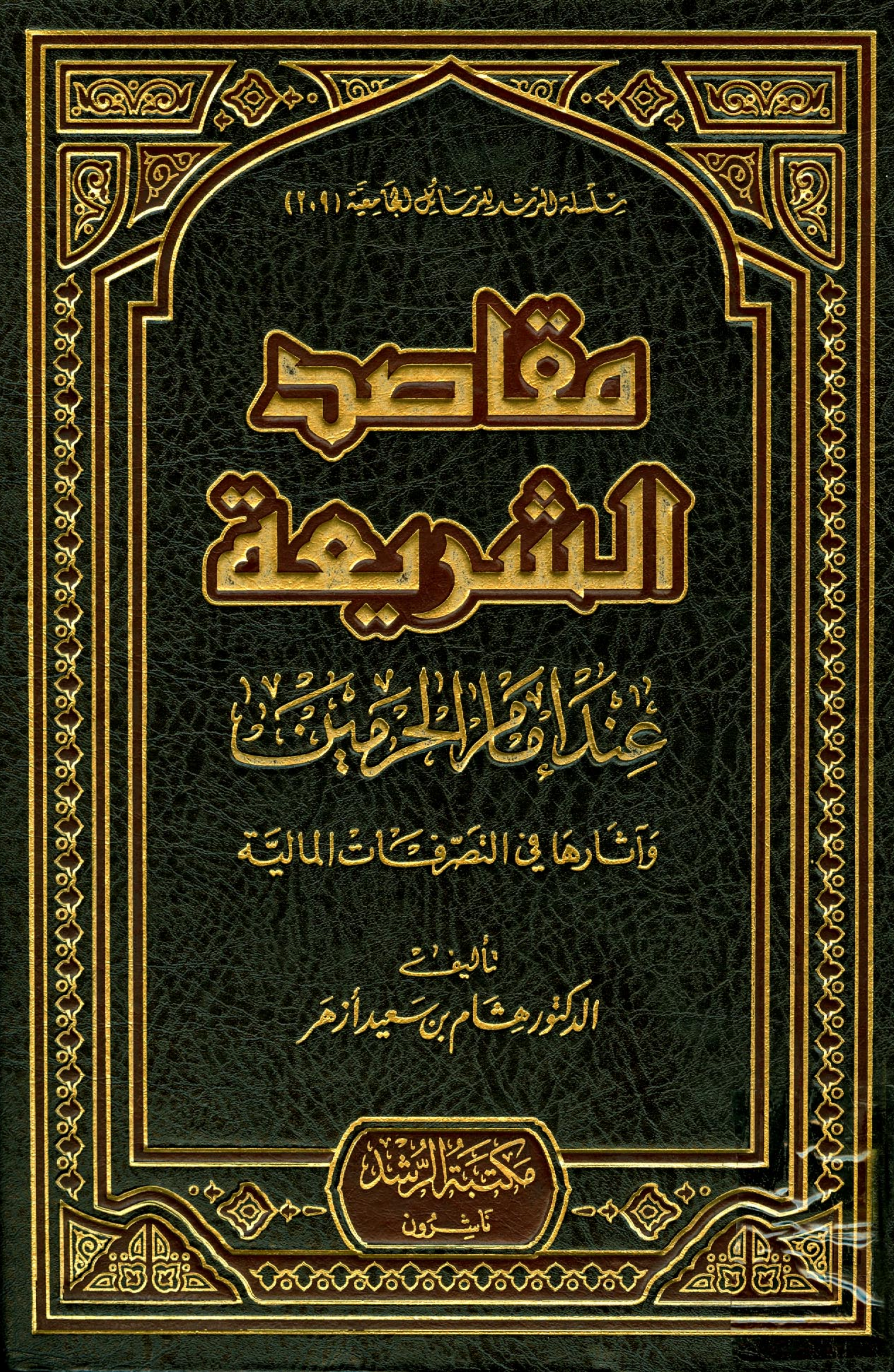

سلسلة الرشد للرسائل الجامعية (٢٠٩)
مقاصد الشريعة
عند إمام الحرمين
وآثارها في التصرفات المالية
تأليف
الدكتور هشام بن سعيد أزهر
مكتبة الرشد
ناشرون

مقاصد الشريعة عند إمام الحرمين

وآثارها في التصرفات المالية

تأليف
الدكتور هشام بن سعيد أزهر

مكتبة الرشد
ناشرون

Ⓒ مكتبة الرشد ١٤٢٩ هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

أزهر، هشام سعيد أحمد

مقاصد الشريعة عند امام الحرمين وأثارها في التصرفات المالية / هشام سعيد أحمد

ازهر الرياض ١٤٢٩ هـ

ردمك ١-٨٠٤-٠١-٩٩٦٠-٩٧٨

١- أصول الفقه ٢- الشريعة الاسلامية أ. العنوان

ديوي ٢٥١ رقم الايداع ١٤٢٩/٦٣٤٠

ردمك: ١-٨٠٤-٠١-٩٩٦٠-٩٧٨ رقم الإيداع ١٤٢٩/٦٣٤٠

الطبعة الأولى ١٤٣١ هـ/٢٠١٠ م

مكتبة الرشد – ناشرون

المملكة العربية السعودية – الرياض

الإدارة: مركز البستان – طريق الملك فهد – الدور الثاني

ص.ب. ١٧٥٢٢ الرياض ١١٤٩٤ هاتف ٤٦٠٤٨١٨ – فاكس ٤٦٠٢٤٩٧

E-mail:info@rushd.com.sa

Website:www.rushd.com.sa

فروع مكتبة الرشد

- الرياض: المركز الرئيسي: الدائري الغربي، بين مخرجي ٢٧ و ٢٨ هاتف ٤٣٢٩٣٣٢
- الرياض: فرع طريق عثمان بن عفان، هاتف ٢٦٩٠٤٤٤ ٢٠٥١٥٠٠
- الرياض: فرع الدائري الشرقي هاتف ٤٩٧١١٩٩ فاكس ٤٩٦١٥٩٩
- فرع مكة المكرمة: شارع الطائف هاتف: ٥٥٨٥٤٠١ فاكس: ٥٥٨٣٥٠٦
- فرع المدينة المنورة: شارع أبي ذر الغفاري هاتف: ٨٣٤٠٦٠٠ فاكس ٨٣٨٣٤٢٧
- فرع جدة: مقابل ميدان الطائرة هاتف: ٦٧٧٦٣٣١ فاكس ٦٧٧٦٣٥٤
- فرع القصيم: بريدة - طريق المدينة هاتف ٣٢٤٢٢١٤ فاكس ٣٢٤١٣٥٨
- فرع أبها: شارع الملك فيصل: هاتف ٢٣١٧٣٠٧ فاكس ٢٢٤٢٤٠٢
- فرع الدمام: شارع الخزان هاتف: ٨١٥٠٥٦٦ فاكس ٨٤١٨٤٧٣
- فرع حائل هاتف ٥٣٢٢٢٤٦ فاكس ٥٦٦٢٢٤٦
- فرع الإحساء: هاتف ٥٨١٣٠٢٨ فاكس ٥٨١٣١١٥
- فرع تبوك هاتف ٤٢٤١٦٤٠ فاكس ٤٢٣٨٩٢٧
- فرع القاهرة: شارع ابراهيم أبو النجا – مدينة نصر: هاتف: ٢٢٧٢٨٩١١ – فاكس: ٢٢٧١٢٦٢٥

مكاتبنا بالخارج

- القاهرة: مدينة نصر هاتف ٢٧٤٤٦٠٥ – موبايل: ٠١١٦٢٨٦١٧٠
- بيروت: بئر حسن موبايل: ٠٣/٥٥٤٣٥٣ تلفاكس: ٠٥/٤٦٢٨٩٥


مقاصد الشريعة
عند إمام الحرمين
وآثارها في التصرفات المالية


الله
بسم الله الرحمن الرحيم

الإهـــــداء

إلى روح والدي الحبيب الذي شملني بعطفه ودعائه ورضاه ...

إلى قلب والدتي الحبيبة الحنونة الغالية التي أفاضت علي حنانًا وحبًا ...

إلى إخوتي الأعزاء ...

إلى زوجتي وأبنائي الأحبة ...

أهدي إليكم هذا العمل .

شكر واجب

يشرفني أن أتقدم بخالص الشكر والتقدير، إلى:

❃ أستاذي ومشرفي فضيلة الأستاذ الدكتور محمد نعيم ياسين ، الذي أكرمني الله بأن أكون تلميذًا من تلاميذه ، فله كل شكر وامتنان على جهوده المباركة ، وتوجيهاته ونصائحه النيِّرة النافعة ، وأخلاقه الراقية ، ومشاعره النبيلة الصادقة .

❃ وإلى أستاذي فضيلة الأستاذ الدكتور عبدالعظيم الديب تلميذ إمام الحرمين في هذا العصر ، فتح لي قلبه وبيته ومكتبته ، فجزاه الله عني كل خير .

❃ وإلى أستاذي سعادة الدكتور محمد علي إبراهيم ، الذي تفضل علي بشرح بعض عبارات « البرهان » التي استعصت علي ، فله مني كل شكر وامتنان ، وجزاه الله عني خيرًا .

❃ وإلى أستاذي وحبيبي سعادة الدكتور عادل قوتة - لله درُّه - صاحب أفضال علي ، أرشدني إلى موضوع الرسالة ، فاللهم أقرَّ عينه بما يحب .

والى كل من أسدى إليَّ معروفًا وقدم لي يد المساعدة لإتمام هذا البحث.



المقدمة

الحمد للّٰه رب العالمين ، شرح بشريعته الصدور ، وأخرجنا بها من الظلمات إلى النور ، وأزكى الصلاة والسلام على السراج المنير سيدنا ونبينا محمد وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين ، ومن اتبع هداه واقتفى أثره إلى يوم الدين .

وأشهد ألا إله إلا اللّٰه وحده لا شريك له ، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله أرسله اللّٰه بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون . .

أما بعد :

فإن اللّٰه سبحانه وتعالى سخَّر لشريعته من العلماء من يتكفل بخدمتها ، ويبيِّن أسرارها وغاياتها وحِكَمها ومقاصدها ، فكان أن تضافرت الجهود في ذلك ، إلى أن نشأ « علم مقاصد الشريعة » الذي أصبح عِلْمًا مستقلًا أو كاد ، حينما وصل هذا العلم إلى ذروته عند الإمام الشاطبي - رحمه اللّٰه - الذي قطف ثمرة تلك الجهود ، وكذلك عند الإمام الطاهر بن عاشور الذي وضع لبنات جديدة لا غنى عنها في هذا العلم .

غير أن هذين الإمامين لم يكن لهما الوصول إلى ما وصلا إليه لولا جهود سابقيهم من العلماء ، الذين انتقلوا بهذا العلم من مرحلة إلى مرحلة ، ومن طور إلى طور .

والفضل يرجع بداية إلى إمام الحرمين الجويني ، ذلك الإمام الذي عُدَّ رائدًا ومؤسسًا للفكر المقاصدي ، بغرسه جذور هذا العلم ، ووضعه لبناته الأولى ، فظهرت ملامح هذا العلم على يد هذا العالم الجليل .

وهذا هو موضوع هذه الرسالة ، حيث تُظهر فكر إمام الحرمين المقاصدي من خلال كتبه التي جاء فيها الكثير من القضايا ذات الصلة بمقاصد الشريعة ، مع الاهتمام بشيء من آثار مقاصد الشريعة الخاصة بالتصرفات المالية عنده .



هدف الدراسة ومسوغاتها

١) جمع شتات هذا الموضوع من كتب إمام الحرمين في رسالة علمية، تكون خُلاصة فكره المقاصدي.

٢) عظيم قدر إمام الحرمين: الذي - رغم هذا - لم ينل حظه من الدراسة، نيل غيره من العلماء، وحيث إنه لم يتناول أحد هذا الموضوع بالدراسة من قبل، فإني أتشرف بدراسته، فهو يستحق - في رأيي - العناية البالغة.

٣) حاجة المكتبة الإسلامية إلى مزيد من الدراسات المقاصدية، لاسيما فيما يتعلق بالمقاصد الخاصة بالتصرفات المالية، ولعل هذه الدراسة تضيف جديدًا أو تسد فراغًا.

٤) أهمية فقه المعاملات المالية، وحاجته إلى مزيد من الدراسات والبحوث، فللمقاصد أثرها البالغ في فقه المعاملات المالية.

٥) إن دراسة مقاصد الشريعة تبين لطالب العلم وللباحثين الأهداف السامية التي ترمي إليها الشريعة الإسلامية من خلال أحكامها، وتوضح الغايات السامية التي أنزلت من أجلها.

٦) إبراز مكانة إمام الحرمين في مجال علم المقاصد الشرعية، وإسناد الفضل إلى أهله في تأسيس هذا العلم.

❁ ❁ ❁

❑ الدراسات السابقة:

أولًا: لم يسبق أن صدرت أي دراسة مستقلة عن مقاصد الشريعة عند إمام الحرمين، وإنما صدرت مقالات وبحوث عن الإمام الجويني بمناسبة الذكرى الألفية لإمام الحرمين الجويني، حيث انعقدت ندوة في الفترة من ١٩ - ٢١ من ذي الحجة، عام ١٤١٩هـ، الموافق ٦ - ٨ أبريل عام ١٩٩٩م. بهذه المناسبة في دولة قطر. ومن البحوث:

بحث بعنوان : إمام الفكر المقاصدي ، للدكتور أحمد الريسوني ، وهو بحث موجز في نحو عشرين صفحة .

بحث بعنوان : مقاصد الشريعة عند إمام الحرمين ، رؤية أصولية ، للدكتور عبدالحكيم بن يوسف الخليفي ، في نحو ستة عشر صفحة .

ومن المعلوم ضرورة أن مثل هذين البحثين لا يفيان بعلم المقاصد الشرعية عند مثل الإمام الجويني إمام الحرمين .

ثانيًا : صدرت دراسات علمية جاء فيها بعض الموضوعات ذات الصلة بمقاصد الشريعة عند إمام الحرمين ، أو أشارت إلى أهمية هذا الموضوع ، وذلك على النحو التالي :

١- فقه إمام الحرمين ، للدكتور عبدالعظيم الديب .

٢- مقدمة تحقيق كتاب « الغياثي » لإمام الحرمين ، للدكتور عبدالعظيم الديب .

٣- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ، للدكتور أحمد الريسوني .

٤- مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية ، للدكتور محمد اليوبي .

٥- نظرية المقاصد عند الإمام الطاهر بن عاشور ، لإسماعيل الحسني .

٦- مقاصد الشريعة عند ابن تيمية ، للدكتور يوسف البدوي . وغيرها .

ومن هنا يتضح أن موضوع مقاصد الشريعة عند إمام الحرمين لم يأخذ حقه الكافي من الدراسة ، فهو بحاجة إلى دراسة متعمقة ، ومستقلة ، تجمع شتات هذا الموضوع من كتب الإمام الجويني ، وتكشف مدى ما وصل إليه هذا الإمام الفذ في بناء علم مقاصد الشريعة .

❁ ❁ ❁

صعوبات البحث

اعترضتني في كتابة هذا البحث بعض الصعوبات ، وقد ذللها المولى الكريم فله الحمد والمنة . من هذه الصعوبات :

١- أسلوب الإمام الجويني في كتابه «البرهان» ، وقد قال السبكي عن هذا الكتاب : «وأنا أسميه لغز الأمة لما فيه من مصاعب الأمور ، فإنه لا يُخلي مسألة عن إشكال ، ولا يخرج إلا عن اختيار يخترعه لنفسه ، وتحقيقات يستبد بها»[١] .

٢- تناثر مسائل وموضوعات مقاصد الشريعة عند إمام الحرمين في كتبه ، فلم يخصّ المقاصد بكتاب أو مبحث مستقل ، كما فعل الإمام العز بن عبدالسلام ، والإمام الشاطبي ، وغيرهم ، فهي بحاجة - والحالة هذه - إلى تنقيب وبحث وجمع ، وترتيب مناسب .

٣- من الصعوبات التي واجهتني : أن كتاب «نهاية المطلب في دراية المذهب» لإمام الحرمين ، الذي حققه الدكتور عبدالعظيم الديب - حفظه اللّه - لم يُطبع ولم ينشر حتى كتابة هذه الأسطر ، وهو مرجعي الأساسي في الفصل السادس من هذا البحث ، المتعلق بآثار مقاصد الشريعة الخاصة بالتصرفات المالية عند إمام الحرمين ، مما دفعني إلى اللجوء إلى مخطوطات الكتاب المتفرقة في مكتبات عدة من مكتبات العالم ، وقد تسنّى لي السفر إلى مدينة اسطنبول التركية ، فوجدت الأمور الإدارية في مكتبة أحمد الثالث معقدة ، فلم استطع اقتناء صورة من كتاب «نهاية المطلب» ، كما تسنى لي السفر إلى مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية بالرياض ، ووجدت بغيتي هنالك ، لكن مع الأسف كان النقص يعتري أجزاء كثيرة من المخطوط ، ثم بحثت في جامعة أم القرى بمكة المكرمة ، فوجدت أجزاء يسيرة من الكتاب لاتسد النقص ، فاضطررت إلى السفر إلى مدينة الدوحة بقطر ، حيث يقطن الدكتور عبدالعظيم الديب ، بعد مكالمات هاتفية أجريتها معه ،

---

(١) السبكي ، طبقات الشافعية الكبرى : ١٩٢/٥ .

فوافق على إطلاعي على النص المحقق المكتوب بخط اليد في مكتبته الخاصة ، والمعدّ للطباعة ، فجزاه اللّه عني كل خير .

٤- صعوبة قراءة المخطوطات التي جمعتها ، والأوقات الطوال التي قضيتها لفك ما يصعب قراءته .

٥- غربتي وبعدي عن أهلي وأقاربي وبلدي ، ولا يخفى ألم الغربة والبعد عن الأهل والأحباب .

٦- وفاة والدي الغالي قبل انتهائي من هذا البحث بأشهر قليلة ، مما ترك في قلبي حزنًا عميقًا ، ولا أقول إلا ما يرضى المولى سبحانه وتعالى .



منهجية البحث

١) استقراء وتتبع موضوعات المقاصد الشرعية عند إمام الحرمين الواردة في كتبه التي يُظن أن بها موضوعات مقاصدية أو ذات صلة بها، وهي: «البرهان في أصول الفقه»، و«الغياثي»، و«مغيث الخلق»، و«كتاب التلخيص في أصول الفقه»، و«الكافية»، و«الورقات»، و«الدرة المضيئة»، وأجزاء يسيرة من «نهاية المطلب في دراية المذهب».

٢) جمع هذه الموضوعات وترتيبها في فصول ومباحث هذا البحث ترتيبًا منطقيًا مناسبًا.

٣) ذكر أقوال إمام الحرمين المتعلقة بالمقاصد نصًا، حتى يشعر القارئ وكأنه يقرأ كتابًا لإمام الحرمين عن مقاصد الشريعة.

٤) التدليل على ما ذُكر في البحث من الكتاب والسنة ما أمكن.

٥) ذِكر نصوص من أقوال العلماء، كمؤيدات لما قال به إمام الحرمين، ولتوضيح رأيه.

٦) الرجوع إلى المصادر والمراجع الأصلية، مع الاستفادة من بعض الدراسات المقاصدية الحديثة، التي أرى أنه لا غنى عنها.

٧) ذكر آثار المقاصد الخاصة بالتصرفات المالية عند إمام الحرمين لم يكن على سبيل الاستقصاء، وإنما اكتفيت بذكر طائفة منها، تحاشيًا للإطالة.

٨) عزو الآيات القرآنية إلى مواطنها في القرآن الكريم، فأذكر اسم السورة ورقم الآية.

٩) تخريج الأحاديث النبوية، بأن أذكر مواضعها في كتب السنة الشريفة، وإن كان الحديث مرويًا في صحيحي البخاري ومسلم أو أحدهما اكتفيت بالتخريج منهما.

١٠) ترجمة الأعلام الواردة في الرسالة عند ذكر العَلَم لأول مرة عدا الصحابة رضوان اللّٰه عليهم، والأئمة الأربعة، والمعاصرين.

١١) تعريف ما يحتاج إلى تعريف لغوي أو اصطلاحي .

١٢) عند الاقتباس من النص أجعل النص المقتبس بين أقواس تنصيص ، وإن كان بالمعنى جردته من الأقواس ، وإن كان هناك حذف شيء من الكلام المقتبس بنصه جعلت في موضع الحذف نقاطًا .

١٣) توثيق النصوص الواردة في الرسالة بحسب التعليمات الصادرة من كلية الدراسات العليا ، بذكر اسم المؤلف ابتداء ، ويكون مختصرًا قدر الإمكان ، ثم عنوان الكتاب ، ثم يأتي رقم الجزء ، ثم رقم الصفحة .

١٥) رمزت لنسخة مخطوط كتاب « نهاية المطلب » التي في مركز الملك فيصل بالرمز (مف) ، والتي في جامعة أم القرى المصورة من مكتبة أحمد الثالث بـ(ث) ، والنسخة المعدة للطباعة عند الدكتور عبدالعظيم الديب بـ(ديب م) ، وأعني بالحرف (م) : مجموعة ، فأضع رقمها عند الحرف (م) ، كـ (م١) أو (م٢) وهكذا .

❑ خطة البحث:

جاءت خطة هذه الرسالة مقسمة إلى مقدمة ، وتمهيد ، وستة فصول ، وخاتمة .

أما المقدمة - وهي التي بين يدي القارئ - فعرضت فيها موضوع هذه الرسالة ، وهدف هذه الدراسة ومسوغاتها ، والدراسات السابقة لهذا الموضوع ، والصعوبات التي واجهتني خلال إعدادي للبحث ، ومنهجية البحث ، وخطته .

وأما التمهيد ، فهو يشتمل على الآتي :

أولًا : التعريف بمقاصد الشريعة .

ثانيًا : التعريف بإمام الحرمين .

ثالثًا : مقاصد الشريعة قبل إمام الحرمين .

رابعًا : أثر المقاصد عند إمام الحرمين فيمن بعده .

❑ الفصل الأول: سمات المقاصد عند إمام الحرمين وأهميتها ومصطلحاتها وطرق الكشف عنها:

المبحث الأول : سمات مقاصدية إمام الحرمين .

المبحث الثاني : أهمية المقاصد عند إمام الحرمين .

المبحث الثالث : المصطلحات المقاصدية عند إمام الحرمين .

المبحث الرابع : طرق الكشف عن المقاصد عند إمام الحرمين .

❑ **الفصل الثاني: مباحث أصولية ذات صلة بمقاصد الشريعة.**

المبحث الأول : التعليل عند إمام الحرمين :

المطلب الأول : تعريف التعليل والعلة لغة واصطلاحًا .

المطلب الثاني : أهمية التعليل وعلاقته بمقاصد الشريعة .

المطلب الثالث : مذاهب العلماء في التعليل .

المطلب الرابع : مجالات التعليل عند إمام الحرمين .

المطلب الخامس : أقسام العلل وأصول الشريعة عند إمام الحرمين .

المبحث الثاني : القياس عند إمام الحرمين .

المطلب الأول : تعريف القياس لغة واصطلاحًا .

المطلب الثاني : أهمية القياس عند إمام الحرمين .

المطلب الثالث : القياس وعلاقته بمقاصد الشريعة .

المطلب الرابع : مسالك العلة عند إمام الحرمين .

١- النص . ٢- الإجماع . ٣- المناسبة (الإخالة) .

٤- السبر والتقسيم . ٥- الدوران .

المبحث الثالث : الاستدلال عند إمام الحرمين :

المطلب الأول : الاستدلال لغة وفي اصطلاح الأصوليين .

المطلب الثاني : علاقة الاستدلال بمقاصد الشريعة .

المطلب الثالث : مذاهب الأصوليين في الاستدلال كما ذكرها إمام الحرمين .

المطلب الرابع : هل الاستدلال هو المصلحة المرسلة عند إمام الحرمين؟

المطلب الخامس : المصلحة المرسلة عند إمام الحرمين .

المطلب الأول : مقاصد الطهارة عند إمام الحرمين .

المطلب الثاني : مقاصد الصلاة عند إمام الحرمين .

المطلب الثالث : مقاصد الزكاة عند إمام الحرمين .

المطلب الرابع : مقاصد الصوم عند إمام الحرمين .

المطلب الخامس : مقاصد الحج والعمرة عند إمام الحرمين .

المطلب السادس : مقاصد الجهاد عند إمام الحرمين .

المبحث الثاني : مقاصد التصرفات المالية عند إمام الحرمين .

المبحث الثالث : مقاصد النكاح عند إمام الحرمين .

المبحث الرابع : مقاصد العقوبات عند إمام الحرمين .

المبحث الخامس : مقاصد الإمامة عند إمام الحرمين .

- **الفصل السادس : آثار المقاصد عند إمام الحرمين في التصرفات المالية**

المبحث الأول : مقصد «التيسير ومراعاة الحاجة» وآثاره في التصرفات المالية .

المبحث الثاني : مقصد «درء الضرر» وآثاره في التصرفات المالية .

المبحث الثالث : مقصد «منع الجهالة والغرر» وآثاره في التصرفات المالية .

المبحث الرابع : مقصد «منع أكل أموال الناس بالباطل» وآثاره في التصرفات المالية .

المبحث الخامس : مقصد «صيانة الأموال والأملاك وحرمتها» وآثاره في التصرفات المالية .

المبحث السادس : مقصد «تداول الأموال ورواجها» وآثاره في التصرفات المالية .

المبحث السابع : مقصد «سد باب النزاع وسبل الضغائن» وآثاره في التصرفات المالية .

ثم الخاتمة ، وفيها أهم نتائج البحث . والحمد للّه رب العالمين .

❁ ❁ ❁



التمهيد

- أولًا: التعريف بمقاصد الشريعة
- ثانيًا: التعريف بإمام الحرمين
- ثالثًا: مقاصد الشريعة قبل إمام الحرمين
- رابعًا: أثر المقاصد عند إمام الحرمين فيمن بعده



أولًا : التعريف بمقاصد الشريعة

قبل الشروع في الكلام عن مقاصد الشريعة عند إمام الحرمين ، يجدر بنا أن نلقي الضوء على ماهية المقاصد الشرعية ؛ حتى تتضح رؤية القارئ لهذا العلم وهو يقرأ موقف إمام الحرمين منه .

وإذا أردنا تعريف مقاصد الشريعة فلا بد أن نعرفها باعتبارين :

- باعتبار أنها مركب إضافي .
- وباعتبار أنها عَلَم على علم معين .

أولًا : تعريف مقاصد الشريعة باعتبارها مركبًا إضافيًا :

أ - تعريف المقاصد لغة :

المقاصد في اللغة : جمْع مَقْصَد ، والمقصَد ، مصدر ميمي ، مأخوذ من الفعل « قَصَدَ » يقال : قَصَد يَقْصد قصدًا ومَقْصَدًا .

فالقَصْد والمقصد بمعنىً واحد(١) .

وقد ذكر اللغويون أن القَصْد له عدة معان :

المعنى الأول : الاعتماد والاعتزام ، والأمّ ، وإتيان الشيء وطلبه ، والتوجه(٢) .

يقال : قصده ، وقصد له ، وقصد إليه إذا أمَّه .

جاء في المصباح المنير : « قصدت الشيء ، له وإليه قصدًا ، من باب ضرب : طلبته بعينه »(٣) .

ومن ذلك قول القائل : « أقصده السهم ، إذا أصابه فقتل مكانه ، فكأنه قيل ذلك لأنه لم يحد عنه »(٤) .

---

(١) ابن فارس ، معجم مقاييس اللغة : ٥/٩٥ .

(٢) ابن منظور ، لسان العرب : ٣/٣٥٣ .

(٣) الفيومي ، المصباح المنير : ٢/ ١٩٢ .

(٤) ابن فارس ، معجم مقاييس اللغة : ٥/٩٥ .

قال الشاعر :

فأقصدها سهمي وقد كان قبلها لأمثالها من نسوة الحي قانصا[١]

المعنى الثاني : استقامة الطريق ، ومنه قوله تعالى : ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ قَصْدُ ٱلسَّبِيلِ﴾[٢] . أي : على اللّه تبيين الطريق المستقيم ، والدعاء إليه بالحجج والبراهين الواضحة[٣] .

المعنى الثالث : العدل ، والتوسط ، وعدم الإفراط[٤] ، فمما جاء بمعنى العدل ، قول الشاعر :

على الحَكَم المأتي يومًا إذا قضى قضيته أن لا يجور ويقصِدُ ، ومما جاء بمعنى التوسط قوله تعالى : ﴿وَٱقْصِدْ فِى مَشْيِكَ﴾[٥] ، أي : «امش مقتصدًا ، مشيًا ليس بالبطيء المتثبط ، ولا بالسريع المفرط ، بل عدلًا وسطًا بين بين»[٦] .

المعنى الرابع : السهولة والقُرب ، يقال : طريق قصد ، أي : سهل ، ويقال : بيننا وبين الماء ليلة قاصدة ، أي هينة السير[٧] ، ومن ذلك قوله تعالى : ﴿لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا﴾[٨] أي سفرًا قريبًا[٩] .

المعنى الخامس : الكسر ، بأي وجه كان حسيًا أو معنويًا ، يقال : قصدت العود قصدًا أي : كسرته[١٠] .

المعنى السادس : الاكتناز في الشيء ، الناقة القصيد ، المكتنزة الممتلئة لحمًا .

---

(١) المرجع السابق : ٥/ ٩٥ .
(٢) سورة النحل ، آية : ٩ .
(٣) ابن منظور ، لسان العرب ، ٣/٣٥٣ .
(٤) المرجع السابق : ٣/٣٥٣ .
(٥) سورة لقمان ، آية : ١٩ .
(٦) ابن كثير ، تفسير ابن كثير : ٣/٤٤٧ .
(٧) الفيومي ، المصباح المنير : ٢/١٩٢ ، ابن منظور ، لسان العرب ، ٣/٣٥٤ .
(٨) سورة التوبة ، آية : ٤٢ .
(٩) ابن كثير ، تفسير ابن كثير : ٢/ ٣٦١ .
(١٠) الزبيدي ، تاج العروس : ٢/٤٦٧ ، ابن فارس ، معجم مقاييس اللغة : ٥/٩٥ .

ولذلك سميت القصيدة في الشعر قصيدة ، لتقصيد أبياتها ، ولا تكون أبياتها إلا تامة الأبنية[١] .

والمعنى الأول هو الأصل في هذا الباب وهو المقصود أصالة ، وهو المستعمل في كلام الأصوليين والفقهاء ، قال الزبيدي[٢] : «وفي سر الصناعة لابن جني[٣] : أصل ق ص د ، ومواقعها في كلام العرب : الاعتزام والتوجه والنهود والنهوض نحو الشيء على اعتدال كان ذلك أو جور ، وهذا أصله في الحقيقة ، وإن كان يُخصّ في بعض المواضع بقصد الاستقامة دون الميل ، ألا ترى أنك تقصد الجور تارة كما تقصد العدل أخرى ، فالاعتزام والتوجه شامل لهما»[٤] .

ب - تعريف الشريعة لغة :

تطلق الشريعة في اللغة على الدين ، والملة ، والمنهاج ، والطريقة ، والسنة[٥] ، وأصلها في اللغة تطلق على مورد الشاربة ، جاء في لسان العرب : «الشريعة والشرع ، والمشْرعة : المواضع التي ينحدر إلى الماء منها . . والشِرْعة ، والشريعة في كلام العرب شرعة الماء ، وهي مورد الشاربة التي يشرعها الناس فيشربون منه ويستقون . .

والعرب لا تسميها شريعة حتى يكون الماء عدًّا ، لا انقطاع له ، ويكون ظاهرًا معينًا ، لا يسقى بالرشاء»[٦] .

---

(١) ابن فارس ، معجم مقاييس اللغة : ٥/ ٩٥-٩٦ .

(٢) الزبيدي : هو محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني الزبيدي ، يلقب بمرتضى ، علامة باللغة والحديث والرجال والأنساب ، من مؤلفاته : «إتحاف السادة المتقين في شرح إحياء علوم الدين» ، و«عقود الجواهر» توفي سنة ١٢٠٥هـ . انظر : الزركلي ، الأعلام : ٧/ ٧٠ .

(٣) ابن جني : هو عثمان بن جني الموصلي ، أبو الفتح ، من الحذاق في الأدب والنحو ، من كتبه : «الخصائص في النحو» ، و«الخصائص في اللغة» ، توفي سنة ٣٩٢هـ . انظر : الزركلي ، الأعلام : ٤/ ٢٠٤ .

(٤) الزبيدي ، تاج العروس : ٢/ ٤٦٦ .

(٥) ابن منظور ، لسان العرب : ٨/ ١٧٥ وما بعدها ، الجوهري ، الصحاح : ٣/ ١٢٣٦ .

(٦) ابن منظور ، لسان العرب : ٨/ ١٧٥ .

«ووجه إطلاق الشريعة على منبع الماء ومصدره: أن الماء مصدر حياة الإنسان والحيوان والنبات، وأن الدين الإسلامي مصدر حياة النفوس وصلاحها وتقدمها وسلامتها في الدنيا والآخرة. فالشريعة الإسلامية مصدر كل الخير والرخاء والسعادة في العاجل والآجل، في المعاش والمعاد»[(١)]، قال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱسْتَجِيبُوا۟ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾[(٢)].

أما تعريف الشريعة اصطلاحًا:

فقد عرفها ابن حزم[(٣)]، بأنها: «ما شرعه اللّٰه تعالى على لسان نبيه ﷺ في الديانة، وعلى ألسنة الأنبياء عليهم السلام قبله، والحكم منها للناسخ»[(٤)].

وعرفها شيخ الإسلام ابن تيمية[(٥)] بأكثر من تعريف، فقال: «اسم الشريعة والشرع والشرعة فإنه ينتظم كل ما شرعه اللّٰه من العقائد والاعمال»[(٦)]، وقال أيضا: «الشريعة هي طاعة اللّٰه ورسوله وأولي الأمر منا»[(٧)]، وقال في موضع آخر: «حقيقة الشريعة: اتباع الرسل والدخول تحت طاعتهم»[(٨)]. وعرفها الجرجاني[(٩)]،

---

(١) الخادمي، علم المقاصد الشرعية: ١٤.

(٢) سورة الأنفال، آية: ٢٤.

(٣) ابن حزم: هو علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي، فارسي الأصل، من كتبه: «الإحكام في أصول الأحكام»، و«النبذ في أصول الفقه»، وغيرها، ولد سنة ٣٨٤هـ، وتوفي سنة ٤٥٦هـ. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: ١٨/١٨٤-٢١٢.

(٤) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام: ١/ ٤٦.

(٥) ابن تيمية: هو أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن الخضر الحراني، أبو العباس، تقي الدين، فقيه حنبلي كبير، له باع طويل في علوم شتى، له مصنفات كثيرة، قيل: إنها تبلغ خمسمائة مجلد، منها «تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية»، و«درء تعارض النقل والعقل»، و«وشرح عمدة الفقه»، ولد سنة ٦٦١هـ وتوفي سنة ٧٢٨هـ. انظر: ابن رجب الحنبلي، الذيل على طبقات الحنابلة: ٤/٣٨٧-٤٠٨.

(٦) ابن تيمية، الفتاوى: ١٩/ ٣٠٦.

(٧) المرجع السابق: ١٩/٣٠٩.

(٨) المرجع السابق: ١٩/ ٣٠٩.

(٩) الجرجاني: هو علي بن محمد بن علي الحنفي الشريف الجرجاني، متبحر في العلوم العقلية، =

بأنها : «الائتمار بالتزام العبودية»[١] .

وفي كشاف اصطلاحات الفنون : «ما شرع اللَّه لعباده من الأحكام التي جاء بها نبي من الأنبياء -صلى اللَّه عليهم وعلى نبينا وسلم- سواءً كانت متعلقة بكيفية عمل وتسمى فرعية وعملية . أو بكيفية الاعتقاد وتسمى أصلية»[٢] .

وفي «معجم مصطلحات أصول الفقه» ، عُرفت الشريعة ، بأنها : «مجموع الأصول والعقائد ، والمبادئ ، والأنظمة السياسية ، والاجتماعية ، والاقتصادية ، والجنائية ، التي شرعها اللَّه لتنظيم حياة الفرد والمجتمع على الأرض ، وفق مراده جل جلاله»[٣] .

والمقصود من تعريفنا للشريعة هنا هو الشريعة الإسلامية ، ولكن معظم التعريفات السالفة الذكر ، عرفت الشريعة بمعنىً شامل لجميع الشرائع السماوية ، وقد لاحظ هذا الأمر الدكتور اليوبي ، فعرفها بأنها : «ما سنَّه اللَّه لعباده من الأحكام عن طريق نبينا محمد ﷺ ، وجعلها خاتمة لرسالاته»[٤] .

ثانيًا : تعريف مقاصد الشريعة باعتبارها علمًا على علم معين (اصطلاحًا) :

لم يذكر علماء أصول الفقه المتقدمين - لا سيما من لهم اهتمام بعلم مقاصد الشريعة- لم يذكروا تعريفًا دقيقًا لهذا العلم ، وإنما اكتفوا «بالتنصيص على بعض مقاصد الشريعة ، أو التقسيم لأنواعها»[٥] ، و«لم يحددوا له معنىً ، بحيث يتميز به عن الألفاظ ذات الصلة أو القريبة من معانيه»[٦] .

= له مصنفات كثيرة منها : «شرح المواقف للعضد» ، و «شرح القسم الثالث من المفتاح» ، و«التعريفات» ، و «حاشية على شرح العضد لمختصر ابن الحاجب» ، ولد سنة ٧٤٠هـ ، وتوفي سنة ٨١٦هـ ، انظر : الشوكاني ، البدر الطالع : ٤٨٨/١ .

(١) الجرجاني ، التعريفات : ١٦٧ .

(٢) التهانوي ، كشاف اصطلاحات الفنون : ٧٥٩/٢ .

(٣) قطب سانو ، معجم مصطلحات أصول الفقه : ٢٤٩ .

(٤) اليوبي ، مقاصد الشريعة الإسلامية : ٣١ .

(٥) اليوبي ، مقاصد الشريعة الإسلامية : ٣٣ .

(٦) عبد الرحمن الكيلاني ، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي : ٤٥ .

فالغزالي[(١)]، ذكر أن: «مقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم وعقلهم، ونسلهم، ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوِّت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة.»[(٢)].

ويرى الدكتور عز الدين بن زغيبة أن الغزالي قد تعرض لتعريف المقاصد[(٣)]، بقوله: «فرعاية المقاصد عبارة حاوية للإبقاء، ودفع القواطع وللتحصيل على سبيل الابتداء»[(٤)].

«وقد بين الغزالي المقصود بالإبقاء عليه بأنه دفع للمضرة، والتحصيل جلب المنفعة فكأنه عرّف المقاصد بأنها: جلب المصلحة ودفع المفسدة»[(٥)].

أما الآمدي[(٦)]، فقال: «المقصود من شرع الحكم: إما جلب مصلحة أو دفع مضرة، أو مجموع الأمرين»[(٧)].

وسلطان العلماء العز بن عبد السلام[(٨)]، قال: «من تتبع مقاصد الشرع في جلب

---

(١) الغزالي: هو محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي الغزالي، أبو حامد حجة الإسلام، فقيه شافعي أصولي وعالم متبحر، من كتبه: «الوجيز»، و«الوسيط»، و«البسيط»، و«الخلاصة»، وكلها في الفقه، و«المستصفى»، و«شفاء الغليل»، و«المنخول»، وكلها في الأصول، و«إحياء علوم الدين»، و«تهافت الفلاسفة» ولد سنة ٤٥٠، وتوفي سنة ٥٠٥م، انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى: ٦/١٩١-٣٨٩.

(٢) الغزالي، المستصفى: ١٧٤.

(٣) عز الدين بن زغيبة، المقاصد العامة للشريعة: ٣٩.

(٤) الغزالي، شفاء الغليل: ١٥٩.

(٥) اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية: ٣٤.

(٦) الآمدي، : هو علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الآمدي، سيف الإسلام أبو الحسن، أصولي، متكلم، وأحد الأذكياء، كان حنبلياً ثم انتقل إلى مذهب الشافعي، ومن كتبه: «الإحكام في أصول الأحكام»، و«منتهى السول» وغير ذلك، توفي سنة ٦٣١هـ. انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى: ٨/٣٠٦.

(٧) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام: ٣/٢٩٦.

(٨) العز بن عبد السلام: هو عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم السلمي، يلقب بـ(سلطان =

المصالح ودرء المفاسد حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها ، وإن لم يكن فيها إجماع ولا نص ولا قياس خاص »(١) .

أما الشاطبي(٢) - شيخ المقاصد يين- فقال : « تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق ، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام : أحدها : أن تكون ضرورية ، والثاني : أن تكون حاجية ، والثالث : تحسينية »(٣) .

وقال : « وإن الشارع قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية »(٤) .

إن الإمام الشاطبي مع كثرة عنايته بالمقاصد ، ودقيق فهمه لها ، لم يذكر لها تعريفا ، ولعل السبب في ذلك -كما قال الريسوني- هو أنه اعتبر الأمر واضحًا .

إن جميع ما ذُكر لم يلامس حقيقة تعريف مقاصد الشريعة ، وإنما هو حصر المقاصد في مجالات معينة ، وذِكرٌ لما يتحصل من المصالح ودفع المفاسد .

أما المتأخرون من الذين اعتنوا بعلم المقاصد ، فقد حاولوا تعريف المقاصد من حيث الاصطلاح ، وذلك على النحو الآتي :

١- عرفها الطاهر بن عاشور(٥) ، بأنها « المعاني ، والحِكَم الملحوظة للشارع

= العلماء) ، فقيه أصولي ، أخذ الفقه عن فخر الدين بن عساكر ، والأصول عن الآمدي ، له مواقف مشهورة مع السلاطين في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإظهار الحق ، من كتبه : « قواعد الأحكام في مصالح الأنام » ، « والقواعد الصغرى » ، و« تفسير القرآن » . ولد سنة ٥٧٧هـ وقيل ٥٧٨هـ ، وتوفي سنة ٦٦٠هـ . انظر السبكي ، طبقات الشافعية الكبرى : ٨/٢٠٩ .

(١) العز ، القواعد : ٢/١٦٠ .

(٢) الشاطبي : هو إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي ، الغرناطي ، أبو إسحاق الشهير بالشاطبي ، فقيه ، أصولي مفسر ، محدث ، لغوي ، من كتبه : « الاعتصام » و« الموافقات » توفي سنة : ٧٩٠هـ . انظر : المراغي ، الفتح المبين : ٢/٢٠٤ .

(٣) الشاطبي ، الموافقات : ٢/٨ .

(٤) المرجع السابق : ٢/٣٧ .

(٥) ابن عاشور : هو محمد بن الطاهر بن عاشور ، رئيس المفتين المالكيين بتونس ، وشيخ جامع الزيتون وفروعه ، عيّن عام ١٩٣٢م شيخاً للإسلام مالكياً ، من مصنفاته : « مقاصد الشريعة الإسلامية » ، و« أصول النظام الاجتماعي في الإسلام » و« الوقف في الإسلام » ، توفي سنة =

في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها، بالكون في نوع خاص في أحكام الشريعة»، ثم قال: «فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة، التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضًا، معانٍ من الحِكَم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها»[(١)]. وهذا التعريف كما هو ملاحظ يتعلق بالمقاصد العامة دون الخاصة[(٢)]، لذا لم يفت ابن عاشور أن يعرف المقاصد الخاصة بقوله: «هي الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة كي لا يعود سعيهم في مصالحهم الخاصة بإبطال ما أسس لهم من تحصيل مصالحهم العامة إبطالًا عن غفلة أو استزلال هوى وباطل شهوة»[(٣)]، ثم قال: «ويدخل في ذلك كل حكمة روعيت في تشريع أحكام تصرفات الناس»[(٤)].

٢- وعرفها علال الفاسي[(٥)]، بقوله: «المراد بمقاصد الشريعة: الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها»[(٦)].

٣- وعرفها الدكتور الريسوني، بأنها: «الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد»[(٧)].

٤- وعرفها الدكتور وهبة الزحيلي، بأنها«« المعاني والأهداف الملحوظة في جميع أحكامه أو معظمها، أو هي الغاية من الشريعة والأسرار التي وضعها الشارع

= ١٣٩٣هـ. انظر الزركلي، الأعلام: ٦/ ١٧٤.

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة: ١٨٣.

(٢) اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية: ٣٥.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة: ٣٠٦.

(٤) المرجع السابق: ٣٠٦-٣٠٧.

(٥) علال الفاسي: هو محمد علال بن عبد الواحد بن عبد السلام الفاسي الفهري، ولد بفاس وتعلم بالقرويين، من مؤلفاته: «مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها»، و«دفاع عن الشريعة»، توفي سنة ١٣٩٤هـ. الزركلي، الأعلام: ٤/ ٢٤٦.

(٦) الفاسي، مقاصد الشريعة: ٣.

(٧) الريسوني، نظرية المقاصد: ٧.

عند كل حكم من أحكامها»[١] ، وهو تعريف مأخوذ من تعريف ابن عاشور .

٥- وعرفها الدكتور محمد الزحيلي ، بأنها : «الغايات والأهداف والنتائج والمعاني التي أتت بها الشريعة ، وأثبتتها في الأحكام وسعت إلى تحقيقها وإيجادها والوصول إليها في كل زمان ومكان»[٢] .

٦- والدكتور خليفة بابكر الحسن عرفها بأنها : «المعاني والأهداف والحِكَم الملحوظة للشارع في تشريعه للأحكام أو معظمها أو الأسرار التي أودعتها تلك الأحكام . وبتعبير آخر هي الروح العامة التي تسري في كيان الأحكام والمنطق الذي يحكمها ، ويبرز خصوصيتها ، وينبئ عن تميز أسلوبها ، وتفرد طريقتها ، وارتباطها بأسسها و منطلقاتها»[٣] .

٧- والدكتور يوسف حامد العالم قال في تعريفها : «مقاصد الشارع من التشريع نعني بها الغاية التي يرمي إليها التشريع والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من الأحكام»[٤] .

٨- والدكتور نور الدين الخادمي رآى أن يعرفها بأنها : «المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعية والمترتبة عليها ، سواء أكانت تلك المعاني حِكَمًا جزئية أم مصالح كلية أم سمات إجمالية ، وهي تتجمع ضمن هدف واحد وهو تقرير عبودية اللّٰه ، ومصلحة الإنسان في الدارين»[٥] .

٩- وعرفها الدكتور عبد الرحمن الكيلاني بـ : «المعاني الغائية ، التي اتجهت إرادة الشارع إلى تحقيقها عن طريق أحكامه»[٦] .

١٠- وعرفها الدكتور اليوبي : «المعاني والحِكَم ونحوها التي راعاها الشارع

---

(١) وهبة الزحيلي ، أصول الفقه الإسلامي : ٢/ ١٠٤٥ .

(٢) محمد الزحيلي ، مقاصد الشريعة : ٦ .

(٣) خليفة الحسن ، فلسفة مقاصد التشريع : ٦ .

(٤) يوسف العالم ، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية : ٨٣ .

(٥) الخادمي ، الاجتهاد المقاصدي : ١/٥٢-٥٣ .

(٦) عبد الرحمن الكيلاني ، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي : ٤٧ .

في التشريع عمومًا وخصوصًا من أجل تحقيق مصالح العباد»[١] .

١١- وعرفها صالح الأسمري ، بأنها : «علم يُعنى بالغايات التي رعاها الشارع في التشريع»[٢] .

والتعريف الذي أميل إليه من هذه التعريفات هو تعريف الدكتور اليوبي ؛ فهو تعريف مختصر ، وجامع للمقاصد العامة والخاصة ، وواضح العبارة . غير أني أزيد عليه عبارة «الأخروية والدنيوية» فيصبح : «المعاني والحِكَم ونحوها التي راعاها الشارع في التشريع عمومًا وخصوصًا من أجل تحقيق مصالح العباد الأخروية والدنيوية» .

❁ ❁ ❁

(١) اليوبي ، مقاصد الشريعة الإسلامية : ٣٧.

(٢) صالح الأسمري ، الفصول المنتقاة في مقاصد الشريعة المرفوعة : ١١ .

ثانيًا : التعريف بإمام الحرمين

❑ اسمه ونسبه وولادته :

هو عبد الملك بن عبد اللَّه بن يوسف بن عبد اللَّه بن يوسف بن محمد بن حيُّوية الجويني، النيسابوري[(١)].

ينسب -رحمه الله- إلى جوين، ونيسابور، وكلاهما من بلاد فارس[(٢)]، واليوم في شمال إيران[(٣)].

ونسبه إلى جوين منحدر له من والده أبي محمد الجويني، الذي ولد ونشأ فيها، فعرف بالجويني، وانتقل النسب إلى أولاده، وعُرف إمام الحرمين بالجويني.

ونسبه إلى نيسابور بسبب ولادته، وترعرعه وإقامته فيها طوال حياته، عدا أوقات رحلاته، ثم مات ودفن فيها.

ورغم أن نسبه يوحي بأنه فارسي الأصل أو أنه أعجمي، إلا أنه جاء في بعض كتب التراجم ما يدل على أنه من أصل عربي[(٤)].

ولد -رحمه الله- في الثامن عشر من المحرم سنة ٤١٩هـ، على القول الراجح، واتفقوا على أن وفاته سنة ٤٧٨هـ، وعاش تسعة وخمسين عامًا[(٥)].

❑ كنيته ولقبه :

كان يكنى بأبي المعالي، وهذه الكنية ليست بالنسبة لولده، وإنما هي للتعظيم والوصف والمدح، باعتباره يقصد معالي الأمور وأشرفها، وأنه قد حصل على

---

(١) ابن خلكان، وفيات الأعيان : ٢/ ٣٤١.

(٢) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى : ٥/ ١٦٥.

(٣) محمد الزحيلي، الإمام الجويني : ٤١.

(٤) الإسنوي، طبقات الشافعية : ١/٣٣٨.

(٥) ابن هداية الله، طبقات الشافعية : ٧٥، محمد الزحيلي، الإمام الجويني : ٤٥.

المكانة العالية والرفيعة في تحصيل العلم[١].

ويطلق على الإمام الجويني لقبان:

الأول: ضياء الدين[٢].

والثاني: وهو الأشهر، وصار معروفًا ومختصًا به: إمام الحرمين، والسبب في هذا اللقب هو أن الجويني أقام بمكة المكرمة والمدينة المنورة أربع سنين، يدرس ويفتي ويصنف، وأمّ بالناس في الحرمين الشريفين، فسمي لذلك إمام الحرمين[٣].

وأطلق بعض العلماء على الإمام الجويني لقبًا ثالثًا وهو: فخر الإسلام[٤].

❑ **بيئته ونشأته:**

ولد الإمام الجويني -كما مر معنا- في القرن الخامس الهجري، الذي يعد تكملة لأحداث القرن الرابع، حيث ظهر التصدع والتفكك والتمزق في الدولة العباسية، واستقلال الكثير من الأقطار عنها، وتفرقها إلى دويلات[٥].

لكن هذا التمزّق والتفتت لم ينافِ الازدهار والتقدم في المجال العلمي، حيث كانت الدويلات المتناحرة تتنافس في هذا المجال، طمعًا في الظهور، ومن هذه الأقطار منطقة خراسان - بلد الحضارة والفلسفات والعلوم عبر التاريخ- التي نشأ فيها إمام الحرمين، وتأثر بالبيئة التي عاش فيها، وبالازدهار والنهضة العلمية التي كانت سائدة آنذاك.

وفوق ما ذكر فقد نشأ رحمه الله في بيت علم وصلاح، مما زاد من تعميق ثقافته واتساع مداركه، فوالده هو: عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيُّوية الطائي السنبسي، إمام عصره بنيسابور، تفقه على أبي الطيب سهل بن محمد

---

(١) محمد الزحيلي، الإمام الجويني: ٤٥.

(٢) ابن خلكان، وفيات الأعيان: ٢/ ٣٤١، الإسنوي، طبقات الشافعية: ١/ ٤٠٩، أبو الفلاح الحنبلي، شذرات الذهب: ٣/ ٣٥٨

(٣) عماد الدين إسماعيل أبي الفداء، المختصر في أخبار البشر: ٢/ ١٩٢.

(٤) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى: ٥/ ١٧٩.

(٥) محمد الزحيلي، الإمام الجويني: ١٦.

الصعلوكي ، وقدم مرو قصدًا لأبي بكر بن عبد اللّٰه بن أحمد القفال المروزي ، فتفقه عليه ، وقرأ الأدب على والده يوسف الأديب بجوين ، وبرع في الفقه ، وصنف فيه التصانيف المفيدة ، وشرح المزني شرحًا شافيًا ، وشرح الرسالة للشافعي ، وكان ورعًا ، دائم العبادة ، شديد الاحتياط مبالغًا فيه ، مات بنيسابور سنة ٤٣٨هـ[١] .

أما جده فهو أديب مرموق ، فقد قرأ والد إمام الحرمين الأدب عليه[٢] .

وعمه أبو الحسن علي بن يوسف الجويني ، رحل في طلب العلم ، وسمع كثيرًا من العلماء والمحدثين ، وعقد له مجلس الإملاء ، وغلب عليه التصوف ، وله كتاب فيه سماه : كتاب السلوة ، وكان لطيفًا ظريفًا فاضلًا ، وصار معروفًا بشيخ الحجاز واشتغل بالحديث أيضًا ، توفي سنة ٤٦٣هـ[٣] .

وهكذا نشأ إمام الحرمين في بيت صالح كريم طاهر ، بيت علم وعبادة ، وفضل ، فوالده فقيه عابد ، وجده أديب مرموق ، وعمه صوفي محدث .

❑ صفاته :

لم يكن ليصل الإمام الجويني إلى ما وصل إليه من مكانة عالية لولا ما حباه اللّٰه به من صفات راقية وأخلاق جليلة وسجايا حميدة .

فكان من التواضع لكل أحد بمحل يتخيل منه الاستهزاء لمبالغته فيه ، فكان يتواضع في أخذ العلم ، ولا يأنف أن يأخذه من الكبير والصغير ، وأن يستفيد ممن هو دونه في العلم ، وإذا استفاد فكرة أو حكمًا أو حكمة من آخر ، نسبها إليه ، وأشار إلى مصدرها[٤] .

وكان قوي الذاكرة ، فكان يذكر دروسا يقع كل واحد منها في عدة أوراق ، ولا يتلعثم في كلمة منها[٥] .

---

(١) الذهبي ، سير أعلام النبلاء : ١١/ ١٣٧

(٢) السبكي ، طبقات الشافعية الكبرى : ٥/ ٢٩٨ ، الإسنوي ، طبقات الشافعية : ١/ ٤٠٠ .

(٣) السبكي ، طبقات الشافعية الكبرى : ٥/ ٢٩٩ .

(٤) السبكي ، طبقات الشافعية الكبرى : ٥/ ١٨٠ .

(٥) ابن خلكان ، وفيات الأعيان : ٢/ ٣٤١ .

وكان رقيق القلب، فكان يبكي ويُبكي الحاضرين في مجالس الذكر[١]. وكان حرّ الرأي والضمير، لا يقلد أحدًا ولا يحابيه، فمنذ شبابه، رفض أن يقلد والده وأصحابه، وأخذ في التحقيق[٢]. قال في اعتراض على والده: «وهذه زلة من الشيخ رحمه اللَّه»[٣].

وكان جوادًا كريمًا، فكان ينفق على طلبته من ماله[٤].

وكان صبورًا في طلب العلم برغم أنه أقعد للتدريس مكان أبيه، فكان يقيم الرسم، في درسه، ثم يخرج منه إلى مدرسة البيهقي يتتلمذ على أبي القاسم الإسكافي[٥].

قال عنه المجاشعي: «ما رأيت عاشقًا للعلم مثل هذا الإمام»[٦].

وكان لا ينام إلا إذا غلبه النوم، ولا يأكل إلا إذا جاع، قال تلميذه عبد الغافر الفارسي: «سمعته في أثناء كلام يقول أنا لا أنام، ولا آكل عادة، وإنما أنام إذا غلبني النوم، ليلا كان أو نهارًا، وآكل إذا اشتهيت الطعام أي وقت كان» وقال عبد الغافر: كان لذته ولهوه، وتنزهه في مذاكرة العلم وطلب الفائدة من أي نوع كان»[٧].

❑ أساتذته وشيوخه:

أول أساتذته وشيوخه والده الإمام أبي محمد، صاحب التفسير الكبير والتبصرة والتذكرة، ومختصر المختصر، وشرح المزني، وشرح الرسالة للشافعي.

وتعلم الأصول على يد أبي القاسم الإسكافي الإسفراييني، وسمع الحديث من أبي بكر أحمد بن محمد بن الحارث الأصبهاني التميمي، ومن أبي سعد

---

(١) ابن عساكر، تبيين كذب المفتري: ٢٨٣-٢٨٤.
(٢) المرجع السابق: ٢٨٣-٢٨٤.
(٣) أبو الفلاح الحنبلي، شذرات الذهب: ٣/ ٣٦٠.
(٤) الذهبي، سير أعلام النبلاء: ١٨/٤٦٩.
(٥) ابن عساكر، تبيين كذب المفتري: ٢٨٣-٢٨٤.
(٦) ابن عساكر، تبيين كذب المفتري: ٢٨٣-٢٨٤.
(٧) المرجع السابق: ٢٧٣.

عبد الرحمن بن حمدان النيسابوري النضروي ، وأبي حسان محمد بن أحمد المزكي ، ومنصور بن رامش .

كما سمع من أبي عبد اللّٰه محمد بن إبراهيم بن يحيى المزكّي ، وسمع سنن الدارقطني من أبي سعد عبد الرحمن بن الحسن بن عليك ، وسمع من أبي عبد الرحمن محمد بن عبد العزيز النيلي ، وسمع من علي بن محمد الطرازي ، وأجاز له الحافظ أبو نعيم الأصبهاني وحدّث ، كما سمع أيضا ببغداد من أبي محمد الجوهري(١) .

أما في القراءات فقد تتلمذ على يد أبي عبد اللّٰه الخبازي(٢) ، وفي النحو درس كتاب إكسير الذهب في صناعة الأدب على مؤلفه أبي الحسن علي بن فضّال بن علي المجاشعي(٣) .

ولا ريب أن هناك الكثير ممن أخذ عنهم الإمام الجويني ، وإن لم يرد ذكرهم في كتب التراجم والأعلام .

❑ رحلاته العلمية :

كانت لرحلات الإمام الجويني في طلب العلم الأثر البالغ في تكوين شخصيته العلمية ، واتساع مداركه ، وغزارة علمه ، فبالرحيل إلى المراكز العلمية المعروفة استطاع الجويني أن « يلتقي بالأكابر من العلماء ويدارسهم ويناظرهم ، حتى تهذب في النظر وشاع ذكره »(٤) .

فرحل من نيسابور إلى بغداد وأقام بها فترة من الزمن ، ورحل إلى أصبهان ، وأقام بها أيضا ، وبغير بغداد وأصبهان تارة أخرى(٥) .

---

(١) ابن خلكان ، وفيات الأعيان : ٢/ ٣٤١ ، الذهبي ، سير أعلام النبلاء :١٨/ ٤٦٩ .

(٢) ابن عساكر ، تبيين كذب المفتري : ٢٨٣ .

(٣) المرجع السابق : ٢٨٣ .

(٤) ابن عساكر ، تبيين كذب المفتري : ٢٨٣ .

(٥) السبكي ، طبقات الشافعية الكبرى : ٥/ ٢٩٧ .

ثم رحل إلى الحجاز وجاور بمكة أربع سنوات، يدرس ويفتي ويجمع طرق المذاهب ويقبل على التحصيل[(١)]، كما جاور أيضا بالمدينة[(٢)].

❑ **علمه وآثاره:**

ترك إمام الحرمين -رحمه الله- علمًا عظيمًا، ومؤلفات ناهزت الأربعين مؤلفًا، في علوم ومعارف متنوعة، في:

- علم أصول الفقه، حيث ألَّف البرهان، والورقات، والتحفة والتلخيص.
- علم الفقه، ألَّف فيه: نهاية المطلب في دراية المذهب، ومختصر النهاية.
- علم الكلام: الإرشاد، والشامل، والعقيدة النظامية.
- علم الخلاف والجدل: الأساليب، والكافية، والدرة المضيئة فيما وقع فيه الخلاف بين الشافعية والحنفية.
- علم التفسير: تفسير القرآن الكريم.
- علم الحديث: الأربعون[(٣)].

❑ **وفاته:**

مرض بمرض يسمى اليرقان[(٤)]، وبقي أيامًا، وبرئ منه، وعاد إلى الدرس والمجلس وحصل السرور للخاص والعام، ولم يكد يستمر حتى عاوده المرض، وغلبت عليه الحرارة، فحمل إلى «بشتنقان»، وتوفي ليلة الأربعاء بعد صلاة العشاء في (٢٥ ربيع الآخر- سنة ٤٧٨هـ)، ونقل إلى نيسابور في الليلة التي توفي فيها، وصلى عليه ابنه الإمام أبو القاسم ودفن في داره[(٥)].

❁ ❁ ❁

---

(١) ابن عساكر، تبيين كذب المفتري: ٢٧٨-٢٨٥.

(٢) ابن خلكان، وفيات الأعيان: ٢/ ٣٤١.

(٣) عبد العظيم الديب، إمام الحرمين: ٤٩-٧٠.

(٤) هو المرض الذي يسمى الصفراء.

(٥) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى: ٣/٢٥٧، الإسنوي، طبقات الشافعية: ٣/ ٢٥٧، الذهبي، سير أعلام النبلاء: ١٨/ ٤٧٠.

ثالثًا : مقاصد الشريعة قبل إمام الحرمين

مر علم مقاصد الشريعة -كأي علم من العلوم- بأطوار وحلقات إلى أن وصل إلى ما هو عليه الآن ، حيث البحث والتأليف جاريان ومستمران ، سعيًا لوضع لبنات جديدة في صرح هذا العلم .

ولقد وجدت المقاصد في نصوص الكتاب والسنة[١] ، فبوجودهما وجدت المقاصد الشرعية ونمت وازدهرت ؛ ذلك لأن مقاصد الشريعة اقترنت بنصوص الكتاب والسنة[١] ، ولو نظرنا إلى هذه النصوص لألفينا رعاية النصوص الشرعية للمقاصد واضحة جلية[٢] . سواء أكانت عامة أم خاصة .

فمن النوع الأول قوله تعالى : ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾[٣] ، وقوله جل شأنه : ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[٤] ، وقوله سبحانه : ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ﴾[٥] . ومن المقاصد الجزئية قوله تبارك وتعالى : ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾[٦] ، وفي أمر الزكاة قال عز من قائل : ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ﴾[٧] ، وغير ذلك .

ومن المقاصد العامة في السنة ما يدل عليه قوله ﷺ : « **إن الدين يسر ..** »[٨] فالشارع الحكيم قصد اليسر في الدين ، وقوله عليه الصلاة والسلام : « **لا ضرر**

---

(١) صالح الأسمري ، الفصول المنتقاة المجموعة في مقاصد الشريعة المرفوعة : ١٤ .

(١) اليوبي ، مقاصد الشريعة الإسلامية : ٤١ .

(٢) يوسف البدوي ، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية : ٦٣ .

(٣) سورة البقرة ، آية : ١٨٥ .

(٤) سورة الذاريات ، آية : ٥٦ .

(٥) سورة النساء ، آية : ٢٨ .

(٦) سورة العنكبوت ، آية : ٤٥ .

(٧) سورة التوبة ، آية : ١٠٣ .

(٨) رواه البخاري ، كتاب الإيمان ، باب الدين يسر . . حديث رقم (٣٩) : ١/ ٢٣ .

ولا ضرار»(١)، وهنا منع كافة أشكال الضرر وأنواعه، وجاء عنه ﷺ- في المقاصد الجزئية- حديث: «**إنما جعل الاستئذان من أجل البصر**»(٢)، وقوله ﷺ: «**يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء**»(٣)، وغير ذلك كثير من النصوص التي نصت أو أشارت إلى مقصد الشارع من الأحكام والمصالح المترتبة عليها.

ولقد كان الصحابة -رضوان الله عليهم- أعرف الناس بمقاصد الشريعة وغاياتها وأسرارها، قال إمام الحرمين: «. سبرنا أحوال المفتين من صحب رسول الله ﷺ الأكرمين فألفيناهم مقتدرين على الوصول إلى مدارك الأحكام، ومسالك الحلال والحرام، ولكنهم كانوا مستقلين بالعربية، فإن الكتاب نزل بلسانهم، وما كان يخفى عليهم من فحوى خطاب الكتاب والسنة خافية، وقد عاصروا صاحب الشريعة وعلموا أن معظم أفعاله وأقواله مناط الشرع، واعتنوا على اهتمام صادق بمراجعته ﷺ فيما كان يسنح لهم من المشكلات، فنزّل ذلك منهم بمنزلة تدرب الفقيه منّا في مسالك الفقه»(٤).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «للصحابة فهم في القرآن لا يخفى على أكثر المتأخرين، كما أن لهم معرفة بأمور السنة وأحوال الرسول ﷺ، لا يعرفها أكثر المتأخرين، فإنهم شهدوا الرسول والتنزيل، وعاينوا الرسول، وعرفوا من أقواله وأفعاله مما يستدلون به على مرادهم ما لم يعرفه أكثر المتأخرين الذين لم يعرفوا

---

(١) رواه مالك في الموطأ، حديث رقم (٣١): ٧٤٥/٢ ورواه ابن ماجه في سننه، حديث رقم (٢٣٤٠): ٢/ ٧٨٤، ورواه أحمد في المسند، حديث رقم: (٢٨٦٥): ٥/ ٥٥.

(٢) رواه البخاري، كتاب الاستئذان، باب الاستئذان من أجل البصر، حديث رقم (٥٨٨٧): ٥/ ٢٣٠٤. ورواه مسلم، كتاب الآداب، باب تحريم النظرفي بيت الغير، حديث رقم (٢١٥٦) ١٦٩٨/٣.

(٣) رواه البخاري، كتاب النكاح، باب من استطاع منكم الباءة . . ، حديث رقم (٤٧٧٨-٤٧٧٩): ٥/ ١٩٥٠. ورواه مسلم، كتاب النكاح، باب استحباب النكاح لمن تاقت نفسه إليه، حديث رقم (١٤٠٠): ٢/ ١٠١٨.

(٤) الجويني، الغياثي: ٤٠٥-٤٠٦.

ذلك ، فطلبوا الحكم مما اعتقدوه من إجماع وقياس »[١] .

وقال الدكتور مصطفى الزلمي : « . . . . وإنما كان معتمدهم في ذلك ما قد رأوا أو لمسوا من روح التشريع خلال زهاء عشرين عامًا لتلمذتهم لرسول اللَّه ﷺ »[٢] .

ويظهر فهمهم المقاصدي ، والعمل بمقتضاه في كثير من الحوادث المستجدة في زمانهم ، ومن هذه الحوادث :

- جمع القرآن ، في عهد أبي بكر رضي اللَّه عنه ، وكتابته في المصاحف في عهد عثمان بن عفان رضي اللَّه عنه ، والمقصد من ذلك هو « حفظ دستور الدولة الناشئة ، والمنبع الأول ، لهدى العلم وصلاحه ، والمصدر الأساسي للتشريع والنظام والقانون »[٣] .

- تضمين الصناع ، حيث قال علي بن أبي طالب : «لا يصلح للناس إلا ذلك »« والمقصد هو : حفظ أموال الناس وسد حاجتهم من الصناعة »[٤] .

- ومن ذلك قول ابن عباس لما سئل عن جمع رسول اللَّه ﷺ بين الظهر والعصر من غير خوف أو سفر ، قال : « **أراد ألا يحرج أحدًا من أمته** »[٥] .

- ومن ذلك -أيضًا- أن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي اللَّه عنه ، منع إعطاء المؤلفة قلوبهم من الزكاة ، ذلك لأن المقصد من إعطائهم هو تأليف قلوبهم لمَّا كانت هناك حاجة إلى ذلك التأليف ، أما وقد عز الإسلام ، فليس ثمة داعٍ لإعطائهم من الزكاة[٦] .

---

(١) ابن تيمية ، الفتاوى : ١٩/ ٢٠٠ .

(٢) مصطفى الزلمي ، فلسفة الشريعة : ٢٠١ .

(٣) الخادمي ، الاجتهاد المقاصدي : ١/ ٩٦ .

(٤) المرجع السابق : ١/ ٩٦ .

(٥) رواه مسلم ، كتاب صلاة المسافرين وقصرها ، باب الجمع بين الصلاتين في الحضر ، حديث رقم (٧٠٥) : ١/ ٤٩٠ .

(٦) خليفة الحسن ، فلسفة مقاصد التشريع : ٣٠ .

وغير ذلك كثير جدًا، من فتاوى الصحابة، رضوان اللّه عليهم، التي تعلقوا فيها بالمقاصد وبنوا عليها الأحكام. أما عصر التابعين فهو« امتداد لعصر الصحابة وتواصل له، فقد عايش التابعون صحابة رسول اللّه ﷺ وورثوا منهم مروياتهم وأقضيتهم وفتاواهم واجتهاداتهم ومسالك استنباطهم، وفهموا تعليلاتهم المقاصدية والمصلحية وغير ذلك، مما أعانهم وساعدهم على مواكبة عصرهم وبيان أحكامه المختلفة.

وقد كان العمل بالمقاصد الشرعية الأصيلة، والاعتداد بها من قِبَل التابعين، أحد الأمور التي استندوا عليها في عملية الاجتهاد»[(١)].

ومن الفتاوى التي نقلت عنهم وراعت مقاصد الشريعة:

- إجازة أهل المدينة لشهادة الصبيان فيما يقع بينهم من الجراح وحدها دون غيرها بشرط أن يكون ذلك قبل تفرقهم، فإن افترقوا فلا شهادة لهم إلا أن يكون سمع قولهم عدول قبل أن يتفرقوا« وحكم أهل المدينة بذلك سنده المصلحة التي تعلقوا فيها بمقصد الشارع في حماية الأنفس والاحتياط للدماء، لأن الصبيان في غالبهم ينفرون في ملاعبهم، حتى لا يكاد أن يخالطهم غيرهم فيها، فلو لم تقبل شهادتهم فيما يقع بينهم كان ذلك تهاونًا في حفظ كلي هو النفس الذي حرصت الشريعة في كافة أحكامها في المحافظة عليه»[(٢)].

- ويرى سعيد بن المسيب[(٣)] -رحمه الله- جواز التسعير إن دعت الحاجة والمصلحة الجماعية إلى ذلك، وذلك لأن مصلحة الجماعة أولى من مصلحة الفرد[(٤)].

---

(١) الخادمي، الاجتهاد المقاصدي: ١/١٠١.

(٢) خليفة الحسن، فلسفة مقاصد التشريع: ٣٣.

(٣) هو سعيد بن المسيب بن حزن بن أبي وهب المخزومي، من التابعين، أخذ علمه عن زيد بن ثابت، وجالس ابن عمر وابن عباس، وسعد بن أبي وقاص، ولد لسنتين مضتا من خلافة عمر، وتوفي سنة ٩٤ للهجرة، انظر: الشيرازي، طبقات الفقهاء: ١/٣٩- ٤٠.

(٤) ابن تيمية، الفتاوى: ٢٨/ ٩٣.

– ومن ذلك أيضا ، عدم إقامة الحد في حال الحرب ، فقد ذهب فقهاء العراق ، إلى عدم جواز إقامة الحد ، على من اقترف جرمًا يستوجبه ، من جيش المسلمين في حالة الحرب ، لئلا تلحقه حمية فيلتحق الكفار(١) .

وسار الأئمة الأربعة – رحمهم الله– كما سار من قبلهم من السلف من حيث التعلق بمقاصد الشريعة في الأصول والفتاوى ، « فقد كان الأئمة الأعلام يلتفتون إلى المقاصد ويعملون بها ، إذا لم تسعفهم النصوص والنقول ، أو إذا كانت تلك النصوص والنقول قد تزاحمت عليها معان كثيرة تحتاج إلى تحديد وترجيح أقربها لمراد الشارع وألصقها به »(٢) .

وعُرف الأئمة الأربعة بالنظر المقاصدي والاجتهاد المصلحي الأصيل ، مع التفاوت الملحوظ من حيث درجة الاعتداد بالمقاصد والتعويل عليها ، ويتجلى ذلك في أصولهم الاجتهادية ذات الصلة بالمقاصد ، على نحو القياس ، والاستحسان ، والاستصلاح ، ومسائل التعليل ، والعرف وسد الذرائع ، وغير ذلك(٣) .

« أما الإمام أبو حنيفة فقد كان أسلوبه – رحمه الله– غنيًا بالتحليل والتعليل والغوص وراء المعاني ، والبحث عن العلل ، وكان يمضي أحكامه على القياس ، فإذا قبح القياس يمضيها على الاستحسان ما دام يمضي له ، فإذا لم يمض له رجع إلى ما يتعامل به المسلمون »(٤) .

والإمام مالك –رحمه الله– كان له القدح المعلّى في ذلك ، فقد أثر عنه ، أنه كان يقدم القياس المعتضد بقاعدة قطعية على خبر الواحد ، وفي ذلك رد حديث إكفاء القدور ، وتمريغ اللحم في التراب(٥) .

---

(١) خليفة الحسن ، فلسفة مقاصد التشريع : ٣٣ .

(٢) الخادمي ، الاجتهاد المقاصدي : ١/١١١

(٣) الخادمي ، علم المقاصد الشرعية : ٥٥ .

(٤) خليفة الحسن ، فلسفة مقاصد التشريع : ٣٥ (عن مناهج الاجتهاد في الإسلام للدكتور ، محمود سلام مدكور : ٥٩٢)

(٥) الشاطبي ، الموافقات : ٣/ ٢١-٢٢ ، أبو زهرة ، مالك : ٣١٥ ، خليفة الحسن ، فلسفة مقاصد التشريع : ٣٤

وكان -رحمه الله- يعقب على كثير من فتاواه، بقوله: «وإذا كانت الضرورة فدين اللّه يسر»[(١)].

وفتاوى الإمام مالك بالمصلحة المرسلة كثيرة، وهو الإمام الذي تميز بالإكثار من الاعتماد عليها في فقهه، إضافة لأخذه بالاستحسان، وللمصلحة المرسلة، والاستحسان -كما سيأتي- صلة وثيقة بالمقاصد الشرعية[(٢)].

ومن الفتاوى التي اعتمد عليها مالك على المصالح المرسلة:

أنه أجاز بيعة المفضول، وهو الذي يوجد من هو أولى منه بالخلافة، إذا خيف عند خلعه، وإقامة المستحق للخلافة مكانه أن تقع فتنة[(٣)].

وإذا أردنا أن نفرق بين أبي حنيفة ومالك في أسلوب نظر كل منهما للمقاصد يمكن أن نجعل الفارق بينهما أن أبا حنيفة كان نظره للمقاصد من خلال دليلي القياس والاستحسان، أما الإمام مالك، فقد كان نظره إليها في اجتهاده من المصالح المرسلة والاستحسان[(٤)].

والإمام الشافعي، بالإضافة إلى أخذه بالقياس، فإنه يتمسك بالمصالح المستندة إلى أوضاع الشرع، ومقاصده على نحو كلي، وإن لم يستند إلى أصل جزئي، كما ذُكر ذلك في «تخريج الفروع على الأصول»[(٥)].

وذكر إمام الحرمين في البرهان أن الشافعي -رحمه الله- «يسوغ تعليق الأحكام بمصالح يراها شبيهة بالمصالح المعتبرة وفاقًا، وبالمصالح المستندة إلى أحكام ثابتة الأصول، قارة في الشريعة»[(٦)].

---

(١) مالك بن أنس، المدونة: ٥/٤٣٣.

(٢) خليفة الحسن، فلسفة مقاصد التشريع: ٣٥.

(٣) المرجع السابق: ٣٤.

(٤) خليفة الحسن، فلسفة مقاصد التشريع: ٣٥-٣٦.

(٥) الزنجاني، تخريج الفروع على الأصول: ١٦٩.

(٦) الجويني، البرهان: ٢/ ٧٢١.

أما الإمام أحمد بن حنبل -رحمه الله- فإنه ينظر إلى المقاصد عن طريق القياس والمصالح المرسلة ، وهو ثاني زعماء الأخذ بالمصالح المرسلة[(١)] ، وإن لم يذكر أتباعه أن هذا الأصل من أصول مذهب إمامهم التي اعتمد عليها ، ذلك لأن ابن حنبل -رحمه الله- لا يعد المصالح المرسلة أصلا خاصا مستقلا ، بمعنى كونه قسيمًا للكتاب والسنة والقياس ، بل إنه يعد المصالح المرسلة معنىً من معاني القياس ، فهو أصل في استنباط المعاني من جملة الأدلة الأخرى[(٢)] .

وإجمالًا فإن الأئمة الأعلام كانوا يراعون في فتاويهم المقاصد الشرعية ، ولا شك أن أتباع هؤلاء الأئمة نهجوا نهجهم ، وساروا على خطاهم ، فبدأ يظهر هذا العلم من خلال مؤلفاتهم شيئا فشيئا ، فانتقل هذا العلم من مرحلة التنزيل والغرس . . إلى مرحلة التصريح والتدوين ، فقد مُلئت كتب الفقه وأصوله بكثير من المصطلحات المقاصدية ، نحو : مقصود الشرع ، ومقاصد الشرع ، والغرض ، ومحاسن الشريعة وأسرارها ، والمصالح والمفاسد ، ونفي الضرر والمشقة ، ودفع الأذى والعنت والشدة والتنطع ، وجلب المنافع ، والتيسير والتخفيف ، والرحمة ، والسماحة ، والرفق واللين ، والتعليل والعلة ، والحكمة ، والباعث المؤثر ، والمناسبة والملائمة . . وغير ذلك[(٣)] .

وقبل إمام الحرمين لم يكن علم المقاصد عِلْمًا مؤصلًا أو مقعدًا ، وإنما كان الكلام فيه على سبيل التحسين والتزيين للشريعة الغراء[(٤)] ، سوى ما دونه الإمام الشافعي باعتباره أول من دون علم أصول الفقه الذي تفرع منه علم مقاصد التشريع ، كما هو معلوم .

ويظهر هذا في مؤلفات الشافعي ، حيث تكلم عن القياس ، وتعليل الأحكام ،

---

(١) البوطي ، ضوابط المصلحة : ٣٢٠ ، خليفة الحسن : فلسفة مقاصد التشريع : ٣٦ .

(٢) البوطي ، ضوابط المصلحة : ٣٢٠ ، أبو زهرة ، ابن حنبل : ٢٩٧ .

(٣) الخادمي ، الاجتهاد المقاصدي : ١/١٢٩ .

(٤) يوسف البدوي ، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية : ٧٥ .

وتقسيمها إلى ما يعقل معناه وما لا يعقل معناه[١]. كما أنه من القائلين بضرورة مراعاة القواعد الكلية للشريعة ومصالحها من باب الاجتهاد واستنباط الأحكام[٢]، وغير ذلك مما له علاقة بمقاصد الشريعة.

وأود أن أشير هنا أن الإمام الجويني قد استفاد كثيرًا من علم الإمام الشافعي، في كثير من المسائل الأصولية، سواء التي لها صلة بعلم المقاصد أو التي لا صلة لها بهذا العلم، فيجد القارئ للبرهان وغيره من كتب الجويني أنه يذكر أقوال الشافعي وآراءه بوفرة، مما يدل على أن الجويني بنى كثيرا من آراءه الأصولية والمقاصدية على آراء إمامه الشافعي الأصولية.

أقول لم يكن علم المقاصد مؤصلا ومقعدا قبل الجويني، عدا شيئًا مما جاء عن الشافعي، في مؤلفاته -كما ذكرنا- وإنما جاءت إشارات على سبيل التزيين والتحسين للشريعة الغراء عند بعض العلماء، وقد حاول الدكتور الريسوني تتبع من دوَّن من هؤلاء العلماء قبل الإمام الشاطبي[٣]، فذكر منهم:

١- الترمذي الحكيم[٤]:

برغم أن الترمذي الحكيم ليس فقيهًا أصوليًا، بل صوفيًا متفلسفًا، برغم هذا فإنه يعد من أكثر العلماء عنايةً بتعليل أحكام الشريعة، وبحثًا عن أسرارها، وهو من أقدم العلماء الذين استعملوا مصطلح «مقاصد»، وقد ألف كتابًا أسماه: «الصلاة ومقاصدها»، حيث نحى فيه منحىً ذوقيًا إشاريًا، أكثر منه منحىً علميًا منضبطًا[٥].

كما له كتاب آخر على غرار كتابه السابق، بعنوان «الحج وأسراره» وله أيضا

---

(١) الجويني، مغيث الخلق: ٣٨، يوسف البدوي، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية: ٧٥.

(٢) الجويني، مغيث الخلق: ٣٨، يوسف البدوي، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية: ٧٥.

(٣) الريسوني: نظرية المقاصد: ٢٦، وما بعدها.

(٤) الترمذي الحكيم: هو محمد بن علي بن الحسن بن بشر الحكيم الترمذي، إمام حافظ زاهد، كان ذا رحلة ومعرفة، وله مصنفات وفضائل، انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: ١٣/ ٤٣٩.

(٥) الريسوني، نظرية المقاصد: ٢٦.

كتاب مفقود ، وهو « العلل » أو « علل الشريعة » أو « علل العبودية » ، حاول فيه تعليل الفرائض تعليلًا عقليًا[١] .

٢- أبو منصور الماتريدي[٢] (ت ٣٣٣هـ) :

له مؤلفات كثيرة ، أكثرها مفقود ، ومنها كتاب « مأخذ الشرائع »[٣] ، ويظهر من عنوان هذا الكتاب - وإن كان مفقودًا - أنه ذو صلة بعلم المقاصد .

٣- أبو بكر القفال الشاشي[٤] (ت ٣٦٥هـ) :

من مؤلفاته - رحمه الله - كتابي « أصول الفقه » ، و « محاسن الشريعة »، ولا ريب أن مقاصد الشريعة - كما ذكرنا - أحد فروع علم الأصول ، وكثير من المباحث الأصولية لها صلة بعلم المقاصد .

أما كتاب « محاسن الشريعة »؛ فظاهر أنه «ذو صلة وطيدة بموضوع مقاصد الشريعة ، إذ لا يتأتى ، إبراز محاسن الشريعة إلا بكشف حكمها ومقاصدها »[٥]

٤- أبو بكر الأبهري[٦] (ت ٣٧٥هـ) :

للأبهري - رحمه الله - مؤلفات أصولية ، منها « كتاب الأصول » ، و« كتاب إجماع أهل المدينة » ، وله كتاب « مسألة الجواب والدلائل والعلل » ، ويعتقد أنه من

---

(١) المرجع السابق : ٢٧-٢٨.

(٢) أبو منصور الماتريدي : هو محمد بن محمد بن محمود أبو منصور الماتريدي من كبار العلماء ، كان يقال له إمام الهدى ، له كتاب : « التوحيد » و« المقالات » وغيرها ، توفي سنة ٣٣٣هـ ، انظر : القرشي ، طبقات الحنفية : ١/ ١٣٠.

(٣) الريسوني : نظرية المقاصد : ٢٩.

(٤) أبو بكر القفال الشاشي : هو محمد بن علي بن إسماعيل الشاشي القفال الكبير ، الإمام العلامة ، الفقيه الأصولي اللغوي ، عالم خراسان ، صاحب تصانيف منها كتاب في أصول الفقه و« شرح الرسالة » ولد سنة ٢٩١هـ ، وتوفي سنة ٣٦٥هـ . انظر : الشيرازي ، طبقات الفقهاء : ٢٠٩.

(٥) الريسوني ، نظرية المقاصد : ٢٩.

(٦) أبو بكر الأبهري : هو محمد بن عبد الله بن محمد بن صالح التميمي الأبهري المالكي ، نزيل بغداد وعالمها ، ولد سنة ٢٩٠ هـ ، وتوفي سنة ٣٧٥هـ . انظر : الذهبي ، سير أعلام النبلاء : ١٦/ ٣٣٢.

كتب الأصول، وإذا كان كذلك فإن لكلمة العلل - كما سيأتي - أهمية في علم المقاصد[١].

٥- أبو الحسن العامري[٢] (ت ٣٨١هـ):

مفكر فيلسوف له كتاب «الأعلام بمناقب الإسلام»، وهو «كتاب نفيس له أكثر من صلة، بمقاصد الشريعة، ولكن أقرب فصوله إلى الموضوع هو الفصل السادس، المتعلق بحكم العبادات ومكارمها وتميزها على نظيراتها في الديانات الأخرى.

وللعامري كتاب آخر، قد يكون بكامله في مقاصد الشريعة، ولكنه لا يزال في عداد كتبه المفقودة، وهو كتاب «الإبانة عن علل الديانة»، ذكر أنه علَّل فيه أحكام الشريعة في المعاملات»[٣]

٦- ابن بابويه القمي[٤] (ت٣٨١هـ):

يعرف بالشيخ الصدوق «صاحب «علل الشرايع» وهو مطبوع في مجلد واحد من جزأين، وهو تصنيف جمع فيه صاحبه روايات عن علماء الشيعة يعللون فيها الأحكام الشرعية، الكلية أحيانًا، والجزئية في أكثر الأحيان، وذلك في مختلف الأبواب الفقهية وغير الفقهية»[٥].

---

(١) الريسوني، نظرية المقاصد: ٣٠.

(٢) أبو الحسن العامري: هو محمد بن يحيى بن سراقة العامري البصري، أبو الحسن، صاحب التصانيف في الفقه والفرائض والشهادات وأسماء الضعفاء والمتروكين، توفي سنة ٣٨١هـ. انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى: ٤/ ٢١١.

(٣) الريسوني، بحث: إمام الفكر المقاصدي، من مجموعة أبحاث ندوة الذكرى الألفية لإمام الحرمين الجويني: ٩٧٠.

(٤) ابن بابويه القمي: هو محمد بن العلامة علي بن الحسن بن موسى بن بابويه القمي، أبو جعفر، رأس الإمامية، صاحب التصانيف السائرة بين الرافضة، يضرب بحفظه المثل، يقال له ثلاث مائة مصنف منها: «دعائم الإسلام»، و«الخواتيم» توفي سنة ٣٨١هـ. انظر: الذهبي: سير أعلام النبلاء: ١٦/٣٠٣.

(٥) الريسوني: بحث: إمام الفكر المقاصدي: ٩٧٠.

٧- أبو بكر الباقلاني[١] (ت ٤٠٣هـ) :

للإمام الباقلاني -رحمه الله- كتب في علم الأصول، انتقل بها من مرحلة التدوين في علم الأصول، إلى مرحلة التوسع الشمولي، وإلى مرحلة التمازج والتفاعل مع علم الكلام[٢].

ويدل على ذلك كتابه الضخم «التقريب والإرشاد في ترتيب طرق الاجتهاد» ويحكى أنه في اثني عشر مجلدًا، واختصره مرتين، وجعل منه «الإرشاد المتوسط» و «الإرشاد الصغير».

وله أيضًا «المقنع في أصول الفقه»، و «الأحكام والعلل»، و «كتاب البيان عن فرائض الدين وشرائع الإسلام»، وهذه الكتب لها صلة بمقاصد الشريعة باعتبارها كتبا أصولية.

والجدير بالذكر أن كثيرا من علماء الأصول قد تأثر بالإمام الباقلاني، فتجد آراءه الأصولية في كتبهم ومنهم -بشكل جلي- إمام الحرمين الجويني، فلا يكاد يخلو مبحث من مباحث كتابه «البرهان»، إلا وتجد الباقلاني حاضرًا، وإن كان الجويني لا يسلِّم بكل رأي للباقلاني، فتراه تارة معارضًا وتارة موضحًا، وتارة مستدركًا، وتارة مؤيدًا. وإضافة إلى ذلك فإن الجويني قد اختصر كتاب «التقريب» للباقلاني، في كتاب أسماه «التلخيص» ومن الممكن جدًا أن يكون إمام الحرمين قد استفاد من الإمام الباقلاني من الناحية المقاصدية، كما استفاد من الإمام الشافعي، عليهم رحمة اللَّه جميعًا[٣].

❁ ❁ ❁

---

(١) أبو بكر الباقلاني : هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن قاسم البصري ثم البغدادي، الإمام العلامة، أوحد المتكلمين مقدم الأصوليين، له تصانيف كثيرة، توفي سنة ٤٠٣هـ، انظر : الذهبي، سير أعلام النبلاء : ١٧/ ١٩٠.

(٢) الريسوني : نظرية المقاصد : ٣١.

(٣) الريسوني، نظرية المقاصد : ٣١.

رابعًا: أثر المقاصد عند إمام الحرمين فيمن بعده:

لقد كانت محاولات الجويني المقاصدية، بداية حقيقية في طريق الوعي بالمقاصد الشرعية الكلية[١].

وكان من أوائل الذين انتهلوا من معين الجويني وارتوى بعلمه، وتشبع بآرائه وأفكاره الأصولية تلميذه الإمام الغزالي. فكتابه «المنخول» ما هو إلا تعليقات نقلها من شيخه الجويني، رتبها بطريقته، حيث صرح بذلك في نهاية الكتاب، بقوله: «هذا تمام القول في الكتاب، وهو تمام المنخول من تعليق الأصول، بعد حذف الفضول، وتحقيق كل مسألة بماهية العقول، مع الإقلاع عن التطويل، والتزام ما فيه شفاء الغليل، والاقتصاد على ما ذكره إمام الحرمين رحمه اللّه في تعاليقه، من غير تبديل وتزييد في المعنى وتعليل سوى تكلف في تهذيب كل كتاب بتقسيم وتبويب أبواب، رومًا لتسهيل المطالعة عند مسيس الحاجة إلى المراجعة، واللّه أعلم بالصواب»[٢].

وهذا دليل على تأثر حجة الإسلام الغزالي بشيخه الجويني في علم الأصول، وكذلك فيما يتعلق بعلم المقاصد، فكتاب «المنخول» احتوى على مواضيع ذات صلة بعلم المقاصد، نحو:

- الاهتمام بالبيان وكيفية معرفة مراد الشارع ومقاصد خطابه[٣].
- الإشارة إلى التحسينات المكمِّلة للحاجيات والضروريات، في قوله: «النوافل جبران الفرائض»[٤].
- الإشارة إلى قاعدة من قواعد الترجيح بين المقاصد، وهي: «المحافظة على

(١) الصغير، الفكر الأصولي: ٤٤٣.
(٢) الغزالي، المنخول: ٥٠٤.
(٣) المرجع السابق ١٢٣، ومابعدها.
(٤) المرجع السابق: ٣٨٩.

الأرواح أولى وأحق من الأموال»[١].

- بيانه لمسالك العلة[٢]، والعلة ومسالكها لها علاقة وطيدة بعلم المقاصد.

- الكلام عن المصلحة المرسلة، أو الاستدلال المرسل، على حد قول الغزالي[٣].

إن الإمام الغزالي لم يقف عند حدود ما وقف عنده إمام الحرمين، سواء في علم الأصول عمومًا أو في علم المقاصد الشرعية على الخصوص، بل نقّح وحوّر، وأضاف وطور، فصار -هو أيضا- صاحب فضل وسبق، وصاحب مكانة مرموقة -بلا جدال- في علم الأصول وعلم المقاصد على حد سواء[٤].

إن للإمام الغزالي -كما هو معلوم- أكثر من مؤلف أصولي، فبالإضافة إلى «المنخول» الذي يعد باكورة مؤلفاته الأصولية[٥]، ألّف -رحمه الله- كتاب «شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل»، وكذلك كتاب «المستصفى من علم الأصول» وله كتاب عن القياس الأصولي، أسماه «أساس القياس».

ومن المؤكد أن ما جاء في هذه الكتب الثلاث عن المقاصد أكثر مما جاء في كتابه المختصر «المنخول»، فيكون الغزالي بهذا قد أضاف لبنات جديدة إلى علم المقاصد فوق التي جاء بها أستاذه إمام الحرمين.

«وقد أذن اللَّه أن تشيع مؤلفات الغزالي، وتشرق وتغرب، وأن يذيع صيته وإمامته»[٦]، مما كان له أثره على من بعده من العلماء، فهذا الإمام الفخر

---

(١) الغزالي، المنخول: ٣٧٠.
(٢) المرجع السابق: ٤٤٣.
(٣) المرجع السابق: ٤٥٣.
(٤) الريسوني: نظرية المقاصد: ٣٧.
(٥) محمد حسن هيتو، مقدمة تحقيق كتاب «المنخول» للغزالي: ٤٠.
(٦) الديب، مقدمة تحقيق كتاب «الغياثي»: ١٤٦م.

الرازي[١] ألَّف كتابًا أسماه «المحصول» اختصارًا لثلاثة كتب: «المعتمد» لأبي الحسين البصري[٢]، و«البرهان» للجويني،

و «المستصفى» للغزالي[٣]، فكان -والحالة هذه- لهذين العالمين الجليلين الأثر البالغ على مؤلف «المحصول» أصوليًا ومقاصديًا.

ومما نقله الرازي عن إمام الحرمين في «المحصول» مثال المناسب الضروري أو المصلحة الضرورية، حيث قال: «وقد استقصى إمام الحرمين رحمه اللَّه في أمثلة هذه الأقسام (أي أقسام المناسب)، ونحن نكتفي بواحد منها، قال رحمه اللَّه: «قد ذكرنا أن حفظ النفوس بشرع القصاص من باب المناسب الضروري. ومما نعلم قطعا أنه من هذا الباب شُرع القصاص في المثقّل، فإنا كما نعلم أنه لو لا شرع القصاص في الجملة لوقع الهرج والمرج، فكذلك نعلم أنه لو ترك في المثقل لوقع الهرج ولأدى الأمر إلى أن كل من أراد قتل إنسان فإنه يعدل عن المحدد إلى المثقل دفعًا للقصاص عن نفسه؛ إذ ليس في المثقل زيادة مؤنة ليست في المحدد، بل كان المثقل أسهل من المحدد..» وعند هذا قال رحمه اللَّه: «لا يجوز في كل شرع تراعى فيه مصالح الخلق عدم وجوب القصاص بالمثقل»[٤].

وهكذا ينسب الإمام الرازي هذه الأمثلة إلى إمام الحرمين دون غيره، عرفانًا له بفضل السبق في هذا التقسيم.

---

(١) الرازي: هو محمد بن عمر بن الحسين بن علي التميمي البكري الطبرستاني الرازي، المعروف بـ (ابن الخطيب)، ولد بالري سنة ٥٤٤هـ، وتفقه على والده ضياء الدين عمر، له تصانيف كثيرة، منها: «مفاتيح الغيب»، و«المحصول في الأصول» توفي سنة ٦٠٦هـ، انظر: ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية: ٦٥/٢.

(٢) أبو الحسين البصري: هو محمد بن علي بن الطيب البصري، شيخ المعتزلة، وصاحب التصانيف الكلامية، كان فصيحاً بليغاً عذب العبارة يتوقد ذكاءً وله اطلاع كبير، من أشهر كتبه: «المعتمد في أصول الفقه»، توفي ببغداد سنة ٤٣٦هـ. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: ٥٨٧/١٧.

(٣) البرديسي، أصول الفقه: ١٤، الريسوني، نظرية المقاصد: ٤١.

(٤) الرازي، المحصول: ٢٢٤/٥.

وهذا الآمدي جاء بما ذكره الجويني والغزالي، ووسع الكلام -أيضا- عن الضروريات الخمس بذكر ما يقدم منها على الآخر[(١)] .

وهذا الإمام العز بن عبد السلام تلميذ الآمدي، والذي اختصر موسوعة الإمام الجويني الفقهية «نهاية المطلب في دراية المذهب» في كتاب أسماه «الغاية مختصر النهاية»، نجده من أبرز العلماء الذين تعمقوا في علم المقاصد، وانتقل بهذا العلم نقلة عظيمة، وخطا به خطوة كبيرة إلى الأمام، وذلك بما ألف من كتب في المصالح، أهمها : «قواعد الأحكام في مصالح الأنام»[(٢)] . وما كان ليصل إلى ما وصل إليه لولا جهود من قبله من العلماء .

ونجد فكر الجويني - كذلك - في كتب شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله- يقول الدكتور عبد العظيم الديب : «ومن يطالع السياسة الشرعية والحسبة، لشيخ الإسلام ابن تيمية، لا يخطئ نظره فكر إمام الحرمين بصفة عامة. على سبيل المثال : رأيه في أن وجوب الإمامة بالشرع لا بالعقل، وأن الإمامة تنعقد بأهل الشوكة والمنعة، وأن واجب الإمام هو إقامة الدين، والدنيا ترعى لأن بقيامها قيام الدين.

وتستطيع أن تتبع أفكار وآراء إمام الحرمين، فتجدها عند الآمدي، والعز بن عبد السلام، والسبكي[(٣)]، والنووي[(٤)]، والسيوطي[(٥)]،

---

(١) الآمدي، الإحكام : ٣/٣٠٠ وما بعدها، اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية : ٥٥.

(٢) اليوبي، مقاصد الشريعةالإسلامية : ٥٥ .

(٣) السبكي : هو علي بن عبدالكافي بن علي بن تمام السبكي، الفقيه الشافعي الأصولي المتكلم . له مؤلفات كثيرة، منها : «الدر النظيم في تفسير القرآن العظيم»، و«تكملة المجموع شرح المهذب»، و«الإبهاج»، وكلها لم تكتمل، توفي سنة ٧٥٦هـ. انظر : ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية : ٣/٣٧.

(٤) النووي : هو يحيى بن شرف بن مري بن حسن الحزامي، النووي، الفقيه الشافعي الحافظ الزاهد. له مؤلفات كثيرة، منها : «المجموع شرح المهذب» ولم يتمه، و«روضة الطالبين»، و«المنهاج»، وغيرها. توفي سنة ٦٧٦هـ. انظر : ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية : ٢/١٥٣ .

(٥) السيوطي، هو : عبدالرحمن بن أبي بكر بن عثمان الخضيري الأصل، الطولوي، المصري، =

وغيرهم وغيرهم»[١].

وبناءًا على هذه الجهود المتتابعة للنهوض بعلم المقاصد «يتبين لنا أنه ما كان بإمكان أبي إسحاق الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) أن ينشئ «علمه» حول مقاصد الشريعة، إنشاءًا جديدًا وكأنه يبدعه من عدم، فما نلمسه من اهتمام في القرن الثامن للهجرة، بخصوص المقاصد الشرعية، يشكل في عمقه نوعًا من الاستمرارية لدى بعض الأصوليين حتى ذلك القرن، سواء مع الشاطبي، أو مع أقطاب المدرسة الحنبلية المعاصرة له في الشرق؛ حيث شهد هذا العصر حركة فعلية تحاول بلورة مقاصد الشريعة بكيفية نظرية مضبوطة.»[٢].

وكان من «اللازم الانتباه إلى اعتراف صاحب الموافقات، وهو بصدد تمهيد القول في علمه الجديد، أن هذا العلم مع جدته هذه، قد «شدّ معاقده السلف الأخيار، ورسم معالمه العلماء الأخيار، وشيد أركانه أنظار النظار»[٣]، وأن المعاني التي يدور حولها هذا العلم في كتاب الموافقات هي «الأصول المعتبرة عند العلماء والقواعد المبني عليها عند القدماء»[٤][٥].

وهذا الاعتراف يفسر «عناية الشاطبي الفائقة بكتابات القرافي وابن عبد السلام وبالغزالي قبلهما، ولم تكن هذه المحاولة من الشاطبي للقفز على ركام الأدب الفقهي في عصر الانحطاط، واستلهامه، بالمقابل من الأصول القديمة ووقوفه خاصة على كتابات الغزالي الأصولية إلا بابًا نفذت وتسربت منه مواقف الجويني التي أراد لها صاحبها أن تكون أيضا «قولًا جديدًا» في الأصول»[٦].

= الشافعي، جلال الدين السيوطي، عالم مشارك في أنواع العلوم. له مؤلفات كثيرة، منها: «الأشباه والنظائر»، «الدر المنثور»، توفي سنة ٩١١هـ. انظر: الشوكاني، البدر الطالع: ٣٢٨/١.

(١) الديب، مقدمة تحقيق كتاب «الغياثي»: ١٥٠م-١٥١م.

(٢) الصغير، الفكر الأصولي: ٤٤٣.

(٣) الشاطبي، الموافقات: ٢٥/١.

(٤) المرجع السابق: ١/ ٢٤

(٥) الصغير: الفكر الأصولي: ٤٤٤.

(٦) المرجع السابق: ٤٤٤-٤٤٥.

الفصل الأول

سمات المقاصد عند إمام الحرمين وأهميتها ومصطلحاتها وطرق الكشف عنها

- المبحث الاول: سمات مقاصدية إمام الحرمين
- المبحث الثاني: أهمية المقاصد عند إمام الحرمين
- المبحث الثالث: المصطلحات المقاصدية عند إمام الحرمين
- المبحث الرابع: طرق الكشف عن المقاصد عند إمام الحرمين



المبحث الاول

سمات مقاصدية إمام الحرمين

الناظر في كتب إمام الحرمين -لا سيما الأصولية منها- يجد أنها جاءت مليئة -نسبيًا- بقضايا ومسائل مقاصد الشريعة، كما أنها جاءت شاهدة على فكر مقاصدي ناضج، ونظر مقاصدي ثاقب[١].

من هنا رأيت -من المناسب- أن أبرز أهم ملامح وسمات مقاصدية الجويني، وقد بدت لي السمات التالية:

١- أن الإمام الجويني ذو عقلية مقاصدية، فلا يكاد يخلو باب من أبواب كتبه، أو فصل من فصولها، إلا وللمقاصد فيها مكان أو أثر. وتجد المصطلحات المعبرة عن «مقاصد الشريعة»، أو ذات الصلة بها وافرة[٢]. ليس هذا فحسب، بل إن الجويني -رحمه الله- ينتهج منهجًا مقاصديًا في كتبه، فعن كتابه «الغياثي» -مثلًا- يقول الدكتور الريسوني: «ومن الطريف المفيد في هذا الكتاب أن فكرة القصد والمقصود قد تحكمت في مساره، وفي أبوابه ومباحثه، وما تميزت به من بسط أو تقليل ومن تقصير أو تطويل.. فكل ذلك عنده ينبني على مقاصد الكتاب، وعلى المقصود من كل فصل ومبحث. بل إنه يضع في ذلك قاعدة عامة يحتاجها كل مصنف ومؤلف، ويحتاجها بصفة خاصة كثير من الكتّاب والمؤلفين الذين يؤلفون ويسرحون في تواليفهم بلا ضابط ولا مقصود محدد يوجه كلامهم أو يوقفه. قال رحمه اللّٰه: «ولكل كتاب معمود ومقصود ومنتحى مصمود يجري مجرى الأساس من البنيان والروح من الحيوان والعذبة من اللسان.[٣]».

وقد التزم بهذه القاعدة المقاصدية وأكدها وبنى عليها طيلة الكتاب، ومن ذلك

---

(١) الريسوني، بحث: إمام الفكر المقاصدي: ٩٦٩

(٢) انظر المبحث الثالث من هذا الفصل: ٧١.

(٣) الجويني، الغياثي: ١٤-١٥.

قوله : «والوجه عندي قبض الكلام فيما يتعلق بالمقصود والمرام ، وبسطه على أبلغ وجه في التمام فيما يتعلق بأحكام الإمام . إذ هذا المجموع مطلوبه أمران :

أحدهما : بيان أحكام اللّه عند خلو الزمان من الأئمة .

والثاني : إيضاح متعلق العباد عند عُرُوّ البلاد عن المفتين المستجمعين لشرائط الاجتهاد . .

وما عدا هذين المقصودين ، في حكم المقدمات . وإنما اضطررت إلى كشف أحكام الولاة إذا وجدوا لأتوصل إلى بيان غرضي إذا فقدوا ، فنوجز هذا الفصل في هذا الباب ، وإلى وصولنا إلى مقصد الكتاب»[١] .

وهكذا لا يفتأ يذكّر بمقاصده في الكتاب ، وبمقاصده في كل باب ، ليوضح لقارئه أن تلك المقاصد هي المحددة لما يكتبه وما يعرض عنه ، ولما يبسط القول فيه ولما يوجزه . . ولذلك فهو مثلا يلتزم «اجتناب الإطناب وتنكب الإسهاب في غير مقصود الكتاب»[٢] .

وحينما تطرق إلى مسألة لها اتصال بموضوع الجهاد ، قال : «وهذا يتصل الآن بذكر الجهاد ، وسيأتي ذلك على قدر مقصود الكتاب»[٣] .

وهكذا يبلغ الفكر المقاصدي والنهج المقاصدي أقصى مداه عند إمام الحرمين ، إمام الفكر المقاصدي فهو يحدد مقاصده في تآليفه ، ويحدد مقاصده في مسائله ، ومباحثه ، ويرسم أهدافه ومراميه ، ثم يمضي في ضوء ذلك وعلى هداه»[٤] .

وإذا كانت هذه عقلية الإمام الجويني ، فلا ريب أن يكون له باعه في صلب علم مقاصد الشريعة تأصيلا وتطبيقًا ، كما سنرى في الفصول والمباحث القادمة .

---

(١) الجويني ، الغياثي : ١٠٧ - ١٠٨ .

(٢) المرجع السابق : ١٦٥ .

(٣) المرجع السابق : ١٩٧ .

(٤) الريسوني ، بحث : إمام الفكر المقاصدي : ٩٧٩-٩٨٠ .

وقد عقد الدكتور عبد العظيم الديب فصلًا في كتابه : «فقه إمام الحرمين» سماه : «مراعاة روح التشريع»[(١)]، وفصلا آخر سماه «الاتجاه إلى التيسير»[(٢)] ذكر فيهما أمثلة كثيرة من فقه إمام الحرمين من كتابه - الذي لم يطبع بعد- «نهاية المطلب في دراية المذهب»، تعكس مدى مراعاة الإمام الجويني لمقاصد الشريعة، ومدى الاتكاء عليها في فقهه.

٢- أن الإمام الجويني صاحب ريادة وفضل سبق في علم مقاصد الشريعة، قال الدكتور عبد المجيد الصغير : «إنه (أي الجويني) تميز عن سالفيه ومعاصريه بشيئين اثنين : طرحه لأول مرة موضوع مقاصد الشريعة كعلم جديد متميز بقواطع أدلته ..[(٣)]»

وقال الدكتور الريسوني : «إن للجويني ريادة لا ينازعه فيها أحد، وحتى ريادة الغزالي في هذا الباب، فهي مدينة -إلى حد كبير- لشيخه «الإمام»[(٤)]. غير أن الريسوني استدرك - موضحا- في موضع آخر وقال : «إمامة الجويني في مجال الفكر المقاصدي لا تعني أنه لم يسبقه سابقون، غير أن سبق السابقين له لا يلغي إمامته ولا يؤثر عليها؛ ذلك أن تأثيراته القوية المباشرة على من بعده واضحة وصريحة ومعترف له بها. كما أن الكتابات المقاصدية السابقة عليه -في حدود المكشوف والمعروف الآن- تبقى دون مستوى العمق والنضج الذي نجده عنده»[(٥)].

وتبدو مظاهر ريادته -رحمه الله- في «مقاصد الشريعة» كثرة ذكره لها وعنايته بها، وتنبيهه عليها، «فقد استعمل لفظ المقاصد، والمقصود، والقصد، عشرات المرات، في كتابه «البرهان» كما أنه كثيرا ما يعبر عن المقاصد بلفظ الغرض،

---

(١) الديب، فقه إمام الحرمين : ٣١٩.
(٢) المرجع السابق : ٣٥٧.
(٣) الصغير، الفكر الأصولي : ٣٥٥.
(٤) الريسوني، نظرية المقاصد : ٣٣.
(٥) الريسوني، بحث : إمام الفكر المقاصدي : ٩٦٩.

والأغراض»[١]. وغيرها من الألفاظ والمصطلحات[٢]، وكذلك الحال في «الغياثي»، و«ومغيث الخلق»..

ومن تنبيهاته على أهمية مراعاة مقاصد الشارع، قوله: «ومن لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي، فليس على بصيرة في وضع الشريعة»[٣].

غير أن الملفت في هذا الصدد، هو ما ذكره في باب: تقاسيم العلل والأصول، فبعد أن عرض آراء العلماء فيما يعلل وما لا يعلل من أحكام الشرع. قال: «هذا الذي ذكره هؤلاء أصول الشريعة، ونحن نقسمها إلى خمسة أقسام»[٤]، فظاهر قوله: «ونحن نقسمها إلى خمسة أقسام.» يشعر بأن هذا التقسيم من وضعه هو، وهذا التقسيم له بالغ الأهمية بالنسبة لعلم المقاصد، فقد انبثق منه التقسيم الثلاثي لمقاصد الشريعة (الضروريات والحاجيات والتحسينات)، والذي يعد نقطة الانطلاق لكل من أراد أن يبحر في علم المقاصد.

٣- أن المقاصد عند إمام الحرمين اتسمت بالتأصيل والتقعيد، وقد ذكرنا أن المقاصد قبل الجويني لم تكن كذلك، بل كان الكلام عنها على سبيل التحسين والتزيين للشريعة[٥].

ومن صور التأصيل والتقعيد، ما ذكرناه آنفًا من تقسيمه لأصول الشريعة إلى خمسة أقسام، والتي ظهرت من خلالها: الضروريات والحاجيات والتحسينيات[٦].

ومن صور التأصيل والتقعيد، ما ذكره من مباحث ومسائل أصولية لها صلة

---

(١) الريسوني، نظرية المقاصد: ٣٣.
(٢) انظر المبحث الثالث من هذا الفصل: ٦٠.
(٣) الجويني، البرهان: ١/ ٢٠٦.
(٤) الجويني، البرهان: ٢/ ٦٠٢.
(٥) انظر: ص: ٤٦.
(٦) انظر مبحث التعليل عند إمام الحرمين في الفصل الثاني: ١١٣.

بمقاصد الشريعة ، نحو : كلامه عن القياس ، ومسالك العلة ، والاستدلال . . وغير ذلك[(١)] .

وقد أورد الإمام الجويني عددًا من القواعد المقاصدية ، نحو : قاعدة : «لا تكليف بما لا يطاق» ، وقاعدة «درء الضرر» وقاعدة «الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة» . وغيرها[(٢)] .

٤- أن المقاصد عند الجويني جاءت متناثرة ومتفرقة في كتبه ، وليس حالها كالحال عند العز بن عبد السلام في كتابه : «القواعد» أو عند الإمام الشاطبي في «الموافقات» وهذا واضح وملموس ، ظهر لي من خلال بحثي عن ما يتعلق بالمقاصد عند إمام الحرمين ، و في هذا يقول الدكتور الريسوني : «وإذا كان إمام الحرمين لم يفرد مقاصد الشريعة بمؤلف خاص أو شبه خاص ، كما فعل علماء آخرون قبله وبعده ، فإن مؤلفاته جاءت مشحونة بقضايا مقاصد الشريعة كلياتها وجزئياتها»[(٣)] .

٥- أن المقاصد عند الجويني ، لم تنضج أو لم تكتمل -كعلم مستقل- نضوجها أو اكتمالها عند من بعده من العلماء ، كالغزالي والعز بن عبد السلام ، والشاطبي بوجه خاص .

وهذا امر طبيعي ، فهذا هو حال كل العلوم الشرعية ، وغيرها من العلوم ، لا تظهر إلى الوجود دفعة واحدة ، بل تمر بمراحل متتابعة ، فتزدهر شيئا فشيئًا ، إلى أن تصل إلى مرحلة التدوين والتفريع والتبويب إلى أن تنضج أو تقترب من النضوج ، ولهذا قال الإمام الشاطبي لمّا أوصل علم المقاصد -بتأليفه «الموافقات»- إلى مرحلة متقدمة أن هذا العلم «قد شد معاقده السلف الأخيار ، ورسم معالمه العلماء

---

(١) انظر الفصل الثاني : ١١١ .

(٢) انظر الفصل الرابع : ٢٤٩ .

(٣) الريسوني ، بحث : إمام الفكر المقاصدي : ٩٦٩ .

الأحبار، وشيد أركانه أنظار النظار»[١] . فلولا جهود من قبله من العلماء -ومنهم الجويني الذي يعد حلقة كبيرة ومحطة بارزة في مسيرة هذا العلم - لولا هذه الجهود لما وصل هذا العلم إلى ما وصل إليه عند الإمام الشاطبي .

❁ ❁ ❁

(١) الشاطبي، الموافقات : ١/٢٥

المبحث الثاني
أهمية المقاصد عند إمام الحرمين

اعتنى إمام الحرمين -رحمه الله- اعتناءً واضحًا بمقاصد الشريعة، وأولاها اهتمامًا ملموسًا، ويدل على هذا كثرة ذكره لها، وتعدد الألفاظ المعبرة عنها عنده[١]، فكل من قرأ كتبه، لا سيما «البرهان»، و«الغياثي»، و«مغيث الخلق»، فإنه يجد الكثير الكثير من المصطلحات والألفاظ المعبرة عن مقاصد الشريعة، أضف إلى ذلك أن هذه الكتب جاءت مشحونة بقضايا مقاصد الشريعة كلياتها وجزئياتها[٢].

ويبين الإمام الجويني أهمية مقاصد الشريعة، وذلك باعتبار أن العمل بها أساس وشرط لا غنى للمجتهد عنه، حيث ذكر في سياق كلامه عن شروط المفتي ما يلي:

«وعبروا عن جملة ذلك (أي شروط المفتي) بأن المفتي من يستقل بمعرفة أحكام الشريعة نصًا، واستنباطًا، فقولهم نصًا يشير إلى معرفة اللغة، والتفسير والحديث، وقولهم استنباطًا يشير إلى معرفة الأصول والأقيسة وطرقها، وفقه النفس»[٣].

ولا ريب أن مقاصد الشريعة مما يستفاد منها في استنباط الأحكام، كما أن معرفة الأقيسة وطرقها له علاقة وثقى بمقاصد الشريعة كما سيأتي.

وأوضح من النص السابق في هذا الخصوص، قوله: «ومن لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي، فليس على بصيرة في وضع الشريعة»[٤].

وقطعًا من لم يكن على بصيرة في وضع الشريعة فليس مؤهلًا بالضرورة للاجتهاد والإفتاء.

---

(١) سيأتي ذكر هذه الألفاظ والمصطلحات في المبحث التالي: ٧١.
(٢) الريسوني، بحث: إمام الفكر المقاصدي: ٩٦٩.
(٣) الجويني، البرهان: ٢/ ٨٧٠.
(٤) المرجع السابق: ١/ ٢٠٦.

وفي الغياثي، قال: «.. للشرع مبنى بديع، وأسّ هو منشأ كل تفصيل وتفريع وهو معتمد المفتي في الهداية الكلية والدراية، وهو المشير إلى استرسال أحكام اللّٰه على الوقائع مع نفي النهاية.»[1].

فقوله: «للشرع مبنى بديع، وأسٌّ هو منشأ كل تفصيل وتفريع» أي أن للشرع مقاصد وحكمًا ارتبطت الفروع الفقهية بها وامتزجت بموجباتها، فمن هنا لم يكن للمفتي أو المجتهد بدّ من الاعتماد عليها، لا سيما إذا ظهرت وقائع مستجدة، هي من الكثرة بحيث لا نهاية لها.

وقد نبه على هذا المعنى الإمام الشافعي -رحمه الله- فيما ذكره عنه الإمام الجويني في البرهان، حيث قال: «ذكر الشافعي في الرسالة ترتيبا حسنًا، فقال: إذا وقعت الواقعة، فأحوج المجتهد فيها إلى طلب الحكم فيها، فينظر أولا في نصوص الكتاب، فإن وجد مسلكًا دالًا على الحكم، فهو المراد، وإن أعوزه انحدر إلى نصوص الأخبار المتواترة، فإن وجده، وإلا انحط إلى نصوص أخبار الآحاد.. فإن عدم المطلوب في هذه الدرجات لم يخض في القياس بعد، ولكنه ينظر في كليات الشرع ومصالحها العامة»[2]، فلا بد إذًا أن يكون المجتهد على دراية بعلم المقاصد الشرعية، ليتمكن من الوصول للحكم الشرعي.

وممن أشار إلى ما ذُكر شيخ الإسلام ابن تيمية، حيث قال: «وإلى ساعتي هذه ما علمت قولًا قاله الصحابة ولم يختلفوا فيه إلا وكان القياس معه، ولكن العلم بصحيح القياس وفاسده من أجلّ العلوم، وإنما يعرف ذلك من كان خبيرًا بأسرار الشرع ومقاصده، وما اشتملت عليه شريعة الإسلام من المحاسن التي تفوق التعداد، وما تضمنته من مصالح العباد في المعاش والمعاد، وما فيها من الحكمة البالغة، والرحمة السابغة، والعدل التام»[3].

---

(١) الجويني، الغياثي: ٤٣٣.

(٢) الجويني، البرهان: ٢/ ٨٧٤- ٨٧٥. وما ذكره الجويني عن الشافعي في الرسالة بالمعنى، انظر: الشافعي الرسالة: ٥٠٩ ومابعدها، وص :٥٩٨- ٦٠٠.

(٣) ابن تيمية، الفتاوى: ٢٠/٥٨٣.

«فهو - رحمه اللّٰه - يعتبر الخبرة والدراية والغوص في مقاصد الشريعة وأسرارها من أجل العلوم التي تلزم العالم حتى يميز بين صحيح القياس وفاسده»[١] .

ويكشف الإمام الشاطبي بجلاء أهمية المقاصد بالنسبة للمجتهد ، فيقول : «إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين :

أحدهما : فهم مقاصد الشريعة على كمالها .

والثاني : التمكن من الاستنباط بناء على فهمه لها»[٢] .

ثم قال : «فإذا بلغ الإنسان مبلغًا فهم عن الشارع فيه قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة وفي كل باب من أبوابها ، فقد حصل له وصف هو السبب في تنزله منزلة الخليفة للنبي ﷺ في التعليم والفتيا والحكم بما أنزل اللّٰه»[٣] .

وابن عاشور ، قال : «فالفقيه بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة»[٤] ، وقال أيضا : «وحق العالم فهم المقاصد ، والعلماء . . . في ذلك متفاوتون على قدر القرائح والفهوم»[٥] .

من هذه النصوص وغيرها -حتما- من أقوال العلماء يتبين مدى ضرورة عناية المفتي والمجتهد بعلم مقاصد الشريعة ، وأنها شرط أساسي عند التصدي للفتيا .

وتعد المقاصد أحد الأصول التي يلجأ إليها المجتهد عند إعوازه النص عند إمام الحرمين ، حيث قال مستحسنًا ما قاله الشافعي -السالف الذكر- : «ذكر الشافعي في الرسالة ترتيبًا حسنًا .» إلى أن قال : « . . فإن عدم المطلوب في هذه الدرجات لم يخض في القياس بعد ، ولكنه ينظر في كليات الشرع ومصالحها العامة»[٦] .

---

(١) يوسف البدوي ، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية : ١٠٨ .

(٢) الشاطبي ، الموافقات : ٤/١٠٥-١٠٦ .

(٣) المرجع السابق : ٤/١٠٦-١٠٧ .

(٤) ابن عاشور ، مقاصد الشريعة : ١٣١ .

(٥) المرجع السابق : ٣٥.

(٦) الجويني ، البرهان : ٢/ ٨٧٤-٨٧٥ .

إن تصرفات المجتهد في الشريعة لها خمسة أنواع[١] :

الأول : فهم مدلولات الألفاظ التي وردت في الكتاب والسنة بحسب الوضع اللغوي والاستعمال الشرعي الذي يقتضيه الاستدلال الفقهي ، وقد تكفل ببيان معظم هذا علماء الأصول .

واحتياج المجتهد -في هذا النوع- إلى مقاصد الشريعة احتياج ما ، بحيث يتأكد من الدلالة اللغوية والاستعمال الشرعي .

ولعل هذا ما أراده الإمام الجويني عند الحديث عن صفات المفتي ، والصفات التي يجب أن تتوفر فيه ، حيث قال : «وينبغي أن يكون المفتي عالمًا بالعربية ؛ فإن الشريعة عربية ، وإنما يفهم أصولها من الكتاب والسنة من بفهمه يعرف اللغة . . وأيضا فإن ا لمعاني يتعلق معظمها بفهم النظم والسياق . »[٢] .

فاحتياج المجتهد للمقاصد الشرعية في هذا النوع احتياج محدود ، فإن معرفة اللغة ومدلولات الألفاظ تفي بمعرفة المعاني ، وبالتالي معرفة الأحكام الشرعية .

الثاني : عند التعارض ، فإذا وجد المجتهد دليلا يعارض الأدلة التي لاحت له وسلمت من حيث الدلالة اللغوية ، والاستعمال الشرعي ، نظر في كيفية العمل بالدليلين معا ، أو رجحان أحدهما على الآخر[٣] .

فاحتياج المجتهد إلى معرفة المقاصد في هذا النوع أشد من النوع الأول ؛ فباعث اهتدائه إلى البحث عن المعارض ثم إلى التنقيب على ذلك المعارض في مظانه ، يقوى ويضعف بمقدار ما ينقدح في نفسه من أن ذلك الدليل غير مناسب لأن يكون مقصودًا للشارع على علاته[٤] .

قال إمام الحرمين : « . .إذا تعارض خبران ، واعتضد أحدهما بقياس

---

(١) يوسف العالم ، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية : ١٠٧ ، ابن عاشور ، مقاصد الشريعة : ١٣١ .

(٢) الجويني ، البرهان : ٢/٨٦٩- ٨٧٠ .

(٣) ابن عاشور ، مقاصد الشريعة : ١٣١ .

(٤) المرجع السابق : ١٣٢ .

الأصول، وكان أقرب إلى القواعد الممهدة. قال الشافعي: يقدم ما يوافق القواعد»[١].

الثالث: قياس ما لم يرد حكمه في أقوال الشارع على حكم ما ورد حكمه فيه، بعد أن يعرف علل التشريعات الثابتة بطريق من طرق مسالك العلة.

واحتياج المجتهد إلى معرفة مقاصد الشريعة في هذا النوع ظاهر؛ لأن القياس يعتمد إثبات العلل، وإثبات العلل قد يحتاج إلى معرفة مقاصد الشريعة كما في المناسبة، وتخريج المناط، وتنقيح المناط، وإلغاء الفارق، ولذلك جعلوا العلة ضابطًا للحكمة، ووجوه الحِكَم الشرعية في المقاصد[٢].

وفي هذا يقول إمام الحرمين: «وغايتنا أن ننبه على مسالك المعاني إذا عدمنا النقل في التفاصيل»[٣].

الرابع: عند عدم النص ولا نظير له لقياس عليه، فاحتياج المجتهد في هذا النوع إلى مقاصد الشريعة أظهر، لأن هذا النوع كفيل بدوام أحكام الشريعة، وعمومها للعصور والأجيال التي أتت بعد عصر رسول اللّه ﷺ والتي تأتي[٤].

يقول ابن عاشور معلقًا على هذا النوع: «وفي هذا النحو أثبت مالك رحمه اللّه حجية المصالح المرسلة، وفيه أيضا قال الأئمة بمراعاة الكليات الشرعية الضرورية، وألحقوا بها الحاجية والتحسينية، وسموا الجميع بالمناسب، وهو مقرر في مسالك العلة من علم أصول الفقه»[٥]، وعلى رأس هؤلاء الأئمة إمام الحرمين -رحمه الله- حيث يظهر هذا النوع عنده من خلال تقسيمه لأصول الشريعة

---

(١) الجويني، البرهان: ٢/ ٧٦٦.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة ١٣٣-١٣٤، يوسف العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية: ١٠٨.

(٣) عبد العظيم الديب، فقه إمام الحرمين (نقلا عن نهاية المطلب لإمام الحرمين): ٣١٦.

(٤) ابن عاشور، مقاصد الشريعة: ١٣١، يوسف العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية: ١٠٨.

(٥) ابن عاشور، مقاصد الشريعة: ١٣١.

إلى خمسة أقسام أو فلنقل من خلال تقسيمه الخماسي للعلل أو التعليلات الشرعية[١]، وهي :

- **القسم الأول** : ما يتعلق بالضرورات، كالقصاص، فهو معلل، بحفظ الدماء المعصومة، والزجر عن التهجم عليها.

- **القسم الثاني** : ما يتعلق بالحاجة العامة، ولا ينتهي إلى حد الضرورة، كالإجارات بين الناس.

- **القسم الثالث** : ماليس ضروريا ولا حاجيا حاجة عامة، وإنما هو من قبيل التحلي بالمكرمات والتخلي عن نقائضها، وقد مثله بالطهارات.

- **القسم الرابع** : وهو ايضا لا يتعلق بحاجة ولا ضرورة، ولكنه دون الثالث، بحيث ينحصر في المندوبات.

- **القسم الخامس** : وهو ما لا يظهر له تعليل واضح، ولا مقصد محدد، لا من باب الضرورات، ولا من باب الحاجات، ولا من باب المكرمات، وهذا يندر تصوره جدًا، ومثل له بالعبادات البدنية المحضة، التي لا يتعلق بها أغرضٌ دفعية ولا نفعية.[٢]

وقد ألمح الجويني إلى هذا النوع في الغياثي وكيف يتصرف المجتهد في هذه الحالة، حيث قال : «لست أحاذر إثبات حكم لم يدوّنه الفقهاء، ولم يتعرض له العلماء، فإن معظم مضمون هذا الكتاب لا يلفى مدونًا في كتاب، ولا مضمنًا لباب. . ومتى انتهى مساق الكلام إلى أحكام نظمها أقوام، أحلتها على أربابها وعزيتها إلى كتابها. ولكن لا ابتدع، ولا اخترع شيئًا، بل ألاحظ وضع الشرع، واستثير معنى يناسب ما أراه وأتحراه»[٣].

ثم يقول مظهرًا لأهمية المقاصد عند فقدان النص على المسائل والوقائع

(١) سيأتي بيان مفصل لهذه الأقسام الخمسة.

(٢) الجويني، البرهان : ٢/٦٠٢-٦٠٣

(٣) الجويني، الغياثي : ٢٦٦.

المستجدة: «وهكذا سبيل التصرف في الوقائع المستجدة، التي لا توجد فيها أجوبة العلماء معدّة. وأصحاب المصطفى ﷺ، ورضي عنهم، لم يجدوا في الكتاب والسنة إلا نصوصا محصورة محدودة، ثم حكموا في كل واقعة عنّت، ولم يجاوزوا وضع الشرع، ولا تعدوا حدوده، فعلمونا أن أحكام اللّه تعالى لا تتناهي في الوقائع، وهي مع انتفاء النهاية عنها صادرة عن قواعد مضبوطة»[1].

الخامس: ما يسمى بالتعبدي من الأحكام، وحاجة المجتهد -في هذا النوع- إلى مقاصد الشريعة أنه بمقدار ما يتحصل من مقاصد الشريعة ويستكثر في علمه منها يقل بين يديه هذا النوع التعبدي[2].

وهذا ما صرح به الجويني في القسم الخامس من أقسام التعليل السالفة الذكر- حيث قال ما نصه: «الضرب الخامس من الأصول: ما لا يلوح فيه للمستنبط معنى أصلًا، ولا مقتضى في ضرورة أو حاجة، أو استحثاث على مكرمة. وهذا يندر تصويره جدًا، فإنه إن امتنع استنباط معنىً جزئي، فلا يمتنع تخيله كليا. ومثال هذا القسم: العبادات البدنية المحضة، فإنه لا يتعلق بها أغراض دفعية ولا نفعية، ولكن لا يبعد أن يقال: تواصل الوظائف يديم مرون العباد على حكم الانقياد، وتجديد العهد، بذكر اللّه تعالى ينهى عن الفحشاء والمنكر. وهذا يقع على الجملة. ثم إذا انتهى الكلام في هذا القسم إلى تقديرات كأعداد الركعات وما في معناها، لم يطمع القايس في استنباط معنىً يقتضى به التقدير، فيمالا ينقاس أصله»[3].

ومن هنا يتبين أن حاجة المجتهد في هذا النوع محدودة جدًا، لعدم ظهور الحكمة في العبادات، إلا في نطاق ضيق.

---

(١) الجويني، الغياثي: ٢٦٦-٢٦٧.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة: ١٣١، يوسف العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية: ١٠٩.

(٣) الجويني، البرهان، ٢/٦٠٣-٦٠٤.

ونخلص مما مر معنا أن المجتهد لا غنى له عن العلم بمقاصد التشريع ، فهي أداة هامة للوصول للحكم الشرعي ، وأن الإمام الجويني قد أعار هذا الأمر -كما ظهر لنا من أقواله- اهتمامًا بالغًا ، وهذا ما سيتضح لنا في الفصول والمباحث القادمة .



المبحث الثالث
المصطلحات المقاصدية عند إمام الحرمين

لإمام الحرمين فضل السبق في تأسيس علم مقاصد الشريعة[(١)] ، وبرغم أنه لم يفرد -رحمه الله- موضوع علم المقاصد الشرعية ببحث مستقل ، كما فعل الشاطبي في موافقاته -كما ذكرنا- إلا أن الجويني «بعقليته التأسيسية الريادية صاحب عطاء وغناء في مجال المصطلحات وضعا وتطويرًا»[(٢)] .

فمصطلح «المقاصد» تردد في «البرهان» و«الغياثي» مرات ومرات ، مما يدل على عناية إمام الحرمين بالفكر المقاصدي ، ومراعاته له ، تأصيلا وتطبيقًا .

فمما جاء عنه -رحمه الله- قوله : «ومن لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي ، فليس على بصيرة في وضع الشريعة»[(٣)] .

وفي سياق الكلام عن المفهوم وتخصيصه ، قال : «ويلزم في مضمون طلب الفائدة من التخصيص ، المصير إلى أن الشارع ، إذا خصص شيئًا باسمه الذي ليس مشتقًا ، اقتضى ذلك نفي الحكم فيما عداه ، ولو لم يكن كذلك لكان تخصصه من غير قصد ، أو قصده من غير غرض ، أو غرضه محمول على مقاصد الشرع . . »[(٤)] .

وعند الحديث عن القياس ، قال : « . وإن قال السائل اتباع المقاصد أولى من التمسك بالصيغ والألفاظ . . »[(٥)] .

وصرح الجويني بمصطلح «مقاصد الشريعة» في سياق رده على أبي حنيفة -رحمه الله- الذي يجوّز الإحرام في الصلاة بغير لفظ التكبير ، ويرى أن تخصيص الإحرام بلفظ التكبير ليس بلازم -على حد قول الجويني ، فقال : «فمن قال والحالة

(١) انظر المبحث الاول في هذا الفصل : ٥٧ .
(٢) الريسوني ، بحث : إمام الفكر المقاصدي : ٩٧٥ .
(٣) الجويني ، البرهان : ١/ ٢٠٦ .
(٤) المرجع السابق : ١/ ٣٠٧ .
(٥) المرجع السابق : ٢/ ٦٧٣ .

هذه ، لا أثر لهذا الاختصاص ، وإنما هو أمر وفاقي ، فقد نادى على نفسه بالجهل ، بمقاصد الشريعة . »[١] .

وفي بيان حاجة الدنيا إلى الدين ، وحاجة الدين إلى الدنيا ، يقول : « ولكن اللّٰه تعالى فطر الجبلات على التشوف للشهوات ، وناط بقاء المكلفين ببُلغة وسداد ، فتعلقت التكاليف من هذه الجملة بالمحافظة على تمهيد المطالب والمكاسب ، وتمييز الحلال من الحرام ، وتهذيب مسالك الأحكام على فرق الأنام ، فجرت الدنيا من الدين مجرى القوام والنظم من الذرائع إلى تحصيل مقاصد الشرائع ، وفي العبادات الرائقة الفائقة الرضية ، في الإعراب عن المقاصد الكلية في القضايا الشرعية . . »[٢] .

وغير ذلك كثير مما يدل على رعاية الإمام لمقاصد الشريعة ، وما ذكر للبيان والتمثيل لا للإلمام والحصر .

كما استعمل إمام الحرمين لفظ « قَصْد » ، و« مَقْصد » ، و« مقصود » في مواطن مختلفة ، فجاء لفظ « قَصْد » ، في قوله : « وإذا ثبت بلفظ ظاهر قَصْد الشارع في تعليل حكم بشيء ، فهذا أقوى متمسك به في مسالك الظنون »[٣] .

وذكر لفظ « مقصد » في سياق كلامه عن اللغات ومأخذها ، بقوله : « . واعتنوا في فنهم بما أغفله أئمة العربية ، واشتد اعتناؤهم بذكر ما اجتمع فيه إغفال أئمة اللسان وظهور مَقْصد الشرع »[٤] .

وقال أيضًا : « . . والمقصد الدين . »[٥] .

واستعمل أيضا لفظ« مقصود » ففي ذكره للقسم الرابع من أقسام التعليل ، قال :

---

(١) المرجع السابق : ٢/ ٦٢٤ .
(٢) الجويني ، الغياثي : ١٨٠-١٨١ .
(٣) الجويني ، البرهان : ٢/ ٥٣١ .
(٤) المرجع السابق : ١/ ١٣٠ .
(٥) الجويني ، الغياثي : ١٨٣ .

«والضرب الرابع: ما لايستند إلى حاجة وضرورة، وتحصيل المقصود فيه مندوب إليه تصريحًا ابتداءً، وفي تحصيله خروج عن قياس كلي»(١).

وقد استعمل إمام الحرمين، عددا من المصطلحات أو الألفاظ المعبرة عن مصطلح «مقاصد الشريعة»، أو ذات صلة به، ومن هذه المصطلحات:

١- المعاني:

قال ابن منظور(٢) في مادة (عنا): «ومعنى كل كلام ومعناته ومعنيته: قصده، والاسم العناء. يقال عرفت ذلك في معنى كلامه، أو معناةِ كلامه في معنيِّ كلامه»(٣).

ومصطلح «المعاني» أو «المعنى» في حالة الإفراد.. من الألفاظ التي كثيرًا ما يعبر بها عن المقاصد، وخاصة عند الفقهاء، فيقولون: شرع هذا الحكم لهذا المعنى، أو المعنى المصطلحي لهذا الحكم هو كذا..»(٤).

وقد استعمل إمام الحرمين هذا المصطلح بكثافة، خاصة في كتاب الاستدلال في كتابه البرهان، «وإن كان يلاحظ أنه يستعمل مصطلح المعنى، والمعاني بمفهوم أوسع، بحيث يدخل فيه على -وجه التقريب- وما يسمى اليوم بالمبادئ أو القيم، كما يطلق على المصالح بصفة عامة»(٥).

ومما أورده الإمام الجويني، قوله في أثناء كلامه عن مذاهب العلماء في الاستدلال أو الاستصلاح: «والمذهب الثالث هو- المعروف في مذهب الشافعي: التمسك بالمعنى، وإن لم يستند إلى أصل، على شرط قربه من معاني الاصول

---

(١) الجويني، البرهان: ٢/ ٦٠٣.

(٢) ابن منظور: هو محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي، صاحب «لسان العرب»، الإمام اللغوي الحجة، ولد سنة ٦٣٠هـ، وتوفي سنة ٧١١هـ. انظر: الزركلي، الأعلام: ١٠٨/٧.

(٣) ابن منظور، لسان العرب: ١٥/ ١٠٦.

(٤) الريسوني، نظرية المقاصد: ١٣.

(٥) المرجع السابق: ١٤.

الثابتة»[١] . والمعاني هنا تعبر عن المقاصد الشرعية العامة .

وفي «مغيث الخلق» قال : « . ثم قال (أي الشافعي) فجامع ما يتخيل المتخيل في الطهارة معنيان : أحدهما : الطهارة والنظافة والنزاهة ، وتطهير الدنس ودرء العيافة وإحياء مراسم العبادة ، ثم رآى أن الطهارة لمقصود النظافة لا تتحقق إلا بمراعاة المعنى

الثاني : وهو التعبد ، وضوابط الشرع معتبرة لئلا يختل مقصود الشرع من النظافة . . »[٢] . وغير ذلك كثير عند إمام الحرمين .

ومن العلماء الذين استعملوا هذا المصطلح ، الإمام الطبري[٣] ، حيث استعمله لبيان المقصد من الزكاة ، فقال : «والصواب من ذلك عندي : أن اللّه جعل الصدقة في معنيين ، أحدهما : سد خلة المسلمين ، والآخر ، معونة الإسلام وتقويته . . »[٤] .

ونجد هذا المصطلح عند تلميذ الجويني الإمام الغزالي ، كما قال : «وعلى الجملة : المفهوم من الصحابة اتباع المعاني ، والاقتصار في درك المعاني على الرأي الغالب دون اشتراط درك اليقين»[٥] .

ومن الطبيعي أن نجد هذا المصطلح عند شيخ المقاصديين الإمام الشاطبي ، ومما قاله : «الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها ، وإنما قصد بها أمور أخرى ، هي معانيها ، وهي المصالح التي شرعت لأجلها . . »[٦] .

---

(١) الجويني ، البرهان : ٢/ ٧٢٢ .

(٢) الجويني ، مغيث الخلق : ٥٢-٥٣ .

(٣) الطبري : هو محمد بن جليل بن يزيد بن كثير الآمولي الطبري أبو جعفر الإمام المفسر الحافظ أحد الأعلام ، له مصنفات كثيرة ، منها : «جامع البيان» ، و«تهذيب الآثار» ، وغيرها ، توفي سنة ٣١٠هـ . انظر : الذهبي ، سير أعلام النبلاء : ١٤/٢٦٧ .

(٤) الطبري ، جامع البيان : ١٠/١١٣ .

(٥) الغزالي ، شفاء الغليل : ١٩٥ .

(٦) الشاطبي ، الموافقات : ٢/ ٣٨٥ .

ومن خلال تعريف ابن عاشور لمقاصد الشريعة، يتبين لنا ويتأكد أن «المعاني» مرادفة لمصطلح «المقاصد» حيث قال: «مقاصد التشريع هي المعاني والحِكَم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها»[1].

٢- الحكمة:

الحِكمة لغة: «عبارة عن معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم. ويقال لمن يحسن دقائق الصناعات ويتقنها: حكيم»[2]

و«الحكمة» بالكسر: العدل، والعمل، والحِلْم، والنبوة، والقرآن، والإنجيل»[3]

والحكمة عند الأصوليين تطلق على معنيين:

«**الأول**: الأمر الذي إذا نُظر إليه في ذاته يخال أنه علة.

والثاني: ما يترتب على التشريع من مصلحة أو دفع مفسدة.»[4]

ومن هنا يتبين أن المعنى الثاني يعتبر مرادفًا لمصطلح «مقصد»؛ ذلك أن المقصد العام من التشريع ولب علم المقاصد هو جلب المصالح ودرء المفاسد.

وقد استعمل إمام الحرمين - في أكثر من موضع مصطلح «الحكمة» قاصدًا به «المقصد» ومن ذلك ما قاله في سياق كلامه عن المرتبة الثانية من مراتب قياس المعنى: «إذا ثبت ارتباط حكم في أصل بحكمة مرعية، فيجوز الاستمساك بعينها في إلحاق الفرع بالمنصوص عليه في عين الحكم المنصوص.

ولا يجوز تقدير حكم آخر متعلق بحكمة تناظر الحكمة الثابتة في الأصل المنصوص عليه، فإن الحكمة الثانية لو قدّرت لدعت إلى ثالثة، ثم لا وقوف إلى منتهى مضبوط»[5].

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة: ١٨٣.

(٢) ابن منظور، لسان العرب: ١٢/١٤٠.

(٣) الفيروزأبادي، القاموس المحيط: ١٤١٥.

(٤) شلبي، تعليل الأحكام: ١٣٦.

(٥) الجويني، البرهان: ٢/ ٧٩٣.

ثم ما فتئ يوضح هذا الأمر بالمثال، فقال: «وبيان ذلك بالمثال: إن المال صين بشرع القطع إبقاءً له على مُلاّكه، وزجرًا للمتشوفين إليه، ولو فرض تعرّض للحُرم بمراودات دون الوقاع، فأدناها يَبَرُّ على أقدار الأموال، ولا يسوغ نقل القطع إليه، وكذلك القول في أمثاله»[١].

فمعنى الحكمة هنا واضح جلي بأنه مرادف لمصطلح «مقصد».

كما أورد الجويني لفظ «الحكمة» في كتاب الترجيح، فقال: «وهي تشتمل على نظر كلي إلى الفروع، وهذا يتأتى بضبط وردّ نظر إلا الكليات، فالشريعة متضمنها: مأمورٌ به، ومنهي عنه، ومباح...، وأما المنهيات: فأثبت الشرع في الموبقات منها زواجر، ولا يكاد يخفى احتياط كثير من الناس فيها، وبالجملة الدم معصوم بالقصاص، ومسألة المثقل يهدّم حكمة الشرع فيه»[٢]، أي يهدم مقصد الشرع فيه.

واستعمال الفقهاء والأصوليين للفظ الحكمة باعتباره مرادفا لمصطلح «المقصد» كثير جدًا، أذكر منها:

قول الطوفي: «الحكمة غاية الحكم المطلوبة بشرعه، كحفظ الأنفس والأموال بشرع القود والقطع»[٣].

وقال الونشريسي: «.والحكمة من اصطلاح المتشرعين هي المقصود من إثبات الحكم أو نفيه، وذلك كالمشقة التي شرع القصر والإفطار لأجلها»[٤].

---

(١) المرجع السابق: ٢/ ٧٩٣.

(٢) الجويني، البرهان: ٢/ ٧٤٦-٧٤٧.

(٣) الطوفي، شرح مختصر الروضة: ٣/ ٣٨٦. والطوفي: هو سليمان بن عبد القوي بن سعيد الطوفي الصرصري ثم ا لبغدادي، الفقيه الأصولي، اتهم بالتشيع، وقد قرر المهتمون بسيرته أنه ليس شيعياً بناء على نقول من كتبه. من مؤلفاته: مختصر الروضة وشرحه، ومختصر المحصول، ومعراج الوصول إلى علم الأصول، وغيرها. أنظر: ابن رجب الحنبلي، الذيل على طبقات الحنابلة: ٢/ ٣٦٦.

(٤) الونشريسي، المعيار المعرب: ١/ ٣٤٩، والونشريسي: هو أحمد بن يحيى بن محمد الونشريسي التلمساني، أبو العباس، فقيه مالكي، من كتبه: «المعيار المعرب عن فتاوى علماء =

وقال الأصولي الحنفي شمس الدين الفناري : «أما ما يقال في رخص السفر : إن السبب السفر ، والحكمة المشقة ، وأمثاله ، فكلام مجازي ، والمراد : أن الحكمة الباعثة دفع مشقة السفر»[١] .

والنصوص في هذا الشأن كثيرة ، يصعب حصرها ، وما ذُكر للتمثيل والتأييد لما ذكره الجويني ، لا للحصر .

٣- مراد الشارع :

«أراد الرجل كذا إرادة وهو الطلب والاختيار ، واسم المفعول مراد . »[٢] .

و«الإرادة : المشيئة . »[٣] ، و «أراد الشيء شاءه . . »[٤] ، وتأتي الإرادة بمعنى القصد جاء في تفسير المنار : «تطلق الإرادة على المقصد ، وحكمة التشريع ، كما في قوله تعالى :

«يريد اللَّه بكم اليسر ولا يريد بكم العسر»[٥] ، فالمراد بالإرادة هنا : حكمة التشريع لا إرادة التكوين إذ أن الآية في تعليل الرخصة في الصيام للمريض والمسافر»[٦] .

وذكر إمام الحرمين عبارة «مراد الشارع» في أكثر من موضع ، قاصدًا بها مقصد الشارع ، منها : « . فمن رام مخالفة قصده -أي الرسول عليه الصلاة والسلام- لم

= إفريقية والأندلس وبلاد المغرب» ، و«القواعد» ، ولد سنة ٨٣٤هـ، وتوفي سنة ٩١٤هـ. انظر : الزركلي ، الأعلام : ١/٢٦٩ .

(١) الفناري ، فصول البدايع في أصول الشرايع : ٢/ ٣٧١ ، والفناري : هو محمد بن حمزة ، شمس الدين الفناري ، الرومي ، عالم بالمنطق والأصول ، من كتبه : «فصول البدايع في أصول الشرايع» ، و«أنموذج العلوم» ، ولد سنة ٧٥١هـ، وتوفي سنة ٨٣٤هـ. انظر : الزركلي ، الأعلام : ٦/١١٠ .

(٢) الفيومي ، المصباح المنير : ١/ ٢٤٥ .

(٣) الفيروزأبادي ، القاموس المحيط : ١/ ٣٦٢ .

(٤) ابن منظور ، لسان العرب : ٣/ ١٨٨ .

(٥) سورة البقرة ، آية : ١٨٥ .

(٦) رشيد رضا ، تفسير المنار : ٢/ ١٦٤ .

يقبل منه ، وإن عضده بقياس ، فمستنده ظن المستنبط أنه مراد الشارع ، وليس له في ألفاظه ذكر ، فما يظهر من لفظ الرسول عليه السلام كيف يترك بما يظنه القايس على بعد من لفظ الرسول ﷺ»[١] .

وقال أيضا : « . . ومن ادعى أن الصحابة -رضي اللّٰه عنهم- كانوا يأبون التعلق بطريق يغلب على الظن مراد الشارع ، وكانوا يخصصون نظرهم بمغلّب دون مغلّب فقد ادعى بدعًا»[٢] .

وقال أيضا : « . . فيخرج من هذين الأمرين : أن مبتغاهم - أي الصحابة- كان أن يغلب على ظنهم مراد الشارع في عَلَم يرتبط الحكم به»[٣] .

فهذه النصوص وغيرها استعمل فيها الجويني مصطلح مراد الشارع ، بمعنى « مقاصد الشارع » .

ومن استعمالات العلماء لهذا اللفظ ، قول السبكي في الإبهاج : «واعلم أن كمال رتبة الاجتهاد تتوقف على ثلاثة أشياء .

الثالث : أن يكون له (أي المجتهد) منة الممارسة والتتبع لمقاصد الشريعة ما يكسبه قوة يفهم منها مراد الشرع من ذلك ، وما يناسب أن يكون حكمًا له في ذلك المحل . . »[٤] .

أما الإمام الشاطبي ، فيقول : «ويظهر هنا أيضا أن البناء على المقاصد الأصلية يصيّر تصرفات المكلف كلها عبادات ، كانت من قبيل العبادات أو العادات ؛ لأن المكلف إذا فهم مراد الشارع من قيام أحوال الدنيا ، وأخذ في العمل على مقتضى ما فهم فهو إنما يعمل من حيث طلب منه العمل . . »[٥] .

---

(١) الجويني ، البرهان : ١/ ٣٥٣.
(٢) المرجع السابق : ٢/ ٥٤٩ .
(٣) الجويني ، البرهان : ٢/ ٥٥٠ .
(٤) السبكي ، الإبهاج : ١/ ٨ .
(٥) الشاطبي ، الموافقات : ٢/ ٢٠٢ .

٤- الغرض

الغرض لغة، هو: «الهدف الذي ينصب فيرمى فيه، والجمع أغراض.. وغرضه كذا أي حاجته وبغيته، وفهمت غرضك أي قصدك.»[١].

فالغرض يأتي بمعنى القصد.

وقد أورد الجويني -رحمه الله- لفظ «أغراض» و«غرض» مرات كثيرة في مواضع مختلفة، للدلالة على مقاصد الشريعة، ومما ذكره قوله: «والضرب الخامس من الأصول: ما لا يلوح فيه للمستنبط معنىً أصلًا، ولا مقتضى من ضرورة أو حاجة، أو استحثاث على مكرمة. ومثال هذا القسم: العبادات البدنية المحضة، فإنه لا يتعلق بها أغراض دفعية ولا نفعية.»[٢].

ومما قاله مستعملًا لفظ: «غرض»: «. فإن غرض الزكاة سد الخلة والحاجة.»[٣] ومراده هنا: مقصد الزكاة هو سد الخلة والحاجة.

وقوله في بيان مقصد الإمامة: «. والغرض من نصبه انتظام أحكام المسلمين والإسلام»[٤] وغير ذلك مما يدل على «مقصد الشارع».

وممن استعمل هذا اللفظ العز بن عبد السلام، حيث قال: «. وإنما وجب تدارك المأمورات إذا ذكرت لأن الغرض تحصيل مصلحتها، وهي ممكنة التداول بعد الذكر، والغرض من المنهي دفع المفاسد»[٥].

وقال في موضع آخر: «النسيان غالب على الإنسان، ولا إثم على النسيان فمن نسي مأمورًا به لم يسقط بنسيانه مع إمكان التدارك لأن غرض الشارع تحصيل مصلحته.»[٦].

---

(١) ابن منظور، لسان العرب: ١٩٦/٧.
(٢) الجويني، البرهان: ٢/ ٦٠٣-٦٠٤.
(٣) المرجع السابق: ٢/ ٧٤٦.
(٤) الجويني، الغياثي: ٣٠٩.
(٥) العز، القواعد: ٣/٢.
(٦) المرجع السابق: ٢/٢.

وابن القيم في إعلام الموقعين يقول: « . وكذلك الفار من الزكاة، لا يسقطها عنه فراره ولا يعان على قصده الباطل، فيتم مقصوده ويسقط مقصود الرب تعالى، وكذلك عامة الحيل إنما يساعد فيها المتحيل على بلوغ غرضه ويبطل غرض الشارع »[١].

٥- المصالح:

من المصطلحات التي يستخدمها إمام الحرمين للتعبير عن « مقاصد الشريعة » مصطلح « المصالح » أو « المصلحة » أو « المصلحة الكلية » أو « المصلحة العامة »[٢].

وبما أن مقاصد الشريعة جاءت لتحقيق المصالح الدنيوية والأخروية -كما سيأتي- فإن التعبير بلفظ « المصالح » أو « المصلحة » وثيق الصلة بعلم المقاصد، وقد وجدت هذه الألفاظ بكثرة في كتب إمام الحرمين معبرة عن « مقاصد الشريعة » أو فلنقل مرادفة لها.

ومن ذلك ما قاله الإمام في « البرهان » في كتاب الاستدلال: « . وأفرط الإمام مالك إمام دار الهجرة في القول بالاستدلال فرئي يثبت مصالح بعيدة عن المصالح المألوفة والمعاني المعروفة في الشريعة . . »[٣].

ومن ذلك: «ثم القول في ذلك ينقسم إلى ما ينقدح فيه مصلحة كلية تصلح لتمهيد الأصول والقواعد وإلى ما لا يتجه فيه ذلك على الظهور »[٤].

وقال عند الكلام عن المجتهد إذا أراد أن يطلب الحكم ولم يجده في النصوص بدرجاتها: « فإن عدم المطلوب في هذه الدرجات لم يخض في القياس بعد، ولكنه ينظر في كليات الشرع ومصالحها العامة . . ثم إذا لم يجد في الواقعة مصلحة عامة

---

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين: ٣/ ٢٤٦-٢٤٧.

(٢) سيأتي تعريف المصلحة لغة عند الكلام عن المصلحة المرسلة عند إمام الحرمين ص١٩٣.

(٣) الجويني، البرهان: ٢/٧٢١.

(٤) المرجع السابق: ٢/٥٩٠.

التفت إلى مواضع الإجماع . . »[١] .

وفي «الغياثي» في سياق الحديث عن خلع الإمام، قال: «. ولكن إن اتفق رجل مطاع ذو أتباع وأشياع، ويقوم محتبسًا، آمرًا بالمعروف ناهيًا عن المنكر، وانتصب لكفاية ما دُفعوا إليه، فليمض في ذلك قُدُمًا. واللّه نصيره على الشرط المقدم في رعاية المصالح، والنظر في المناجح، وموازنة ما يدفع، ويرتفع بما يتوقع»[٢] .

واستعمالات العلماء لمصطلح «المصالح» أكثر من أن تحصى.

قال الغزالي: «أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة. لكنا نعني بالمصلحة: المحافظة على مقصود الشرع ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم. »[٣] .

وقال العز بن عبد السلام: «المصالح أربعة أنواع: اللذات وأسبابها، والأفراح وأسبابها»[٤] .

ويقول الشاطبي: «إن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معًا»[٥] .

وقال: «. فالمعتبر إنما هو الأمر الأعظم، وهو جهة المصلحة التي هي عماد الدين والدنيا، لا من حيث أهواء النفوس»[٦] .

وقال: «فالمصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتياد، فهي المقصودة شرعًا. ولتحصيلها وقع الطلب على العباد . . »[٧] .

---

(١) المرجع السابق: ٢/٨٧٥.
(٢) الجويني، الغياثي: ١١٦.
(٣) الغزالي، المستصفى: ١٧٤.
(٤) العز: القواعد: ١/ ١٠.
(٥) الشاطبي، الموافقات: ٢/ ٦.
(٦) المرجع السابق: ٢/ ٣٧-٣٩.
(٧) المرجع السابق: ٢/ ٢٦.

٦- محاسن الشريعة :

جاء في مختار الصحاح : «(الحُسْن) ضد القبح ، والجمع (محاسن) على غير قياس كأنه جمع (مَحْسن). و(المحاسن) ضد المساوئ . .»[(١)] .

ولا ريب أن كل الشريعة ومقاصدها محاسن ، لذا كان استخدام مصطلح «محاسن الشريعة» للدلالة على مقاصدها ، كما أنه «لا يتأتى إبراز محاسن الشريعة إلا بكشف حِكَمِها ومقاصدها»[(٢)] ، وقد ألف أبو بكر الشاشي ، كتابا أسماه «محاسن الشريعة» ، وظاهر أنه ذو صلة وطيدة بموضوع مقاصد الشريعة[(٣)] ، كما ألف أبو عبد اللَّه محمد بن عبد الرحمن البخاري[(٤)] كتابًا أسماه «محاسن الإسلام» ، يبرز فيه كل أمر مشروع وما فيه من سر وحسن[(٥)] .

ومن السباقين إلى استعمال هذا المصطلح صاحبنا إمام الحرمين ، فمما ذكره : « . . فلا يدعو إلا الخروج من محاسن الشريعة إلى هذه المسالك إلا هازئ بنفسه مستهين بدينه»[(٦)] .

وعند كلامه عن العلة القاصرة ، قال : « . . ولكن يتعين في ادعاء العلة القاصرة أن يكون المدعي مشعرًا بالحكم ، مناسبًا له ، مفضيًا بالطالب إلى التنبيه على محاسن الشريعة ، والتدريب على مسالك المناسبات وشرط ذلك الإخالة لا محالة .»[(٧)] .

وللعلماء استعمالات لهذا المصطلح للتعبير عن مقاصد الشرع ، قال ابن

---

(١) الرازي ، مختار الصحاح : ١٢٠ .

(٢) الريسوني ، نظرية المقاصد : ٢٩ .

(٣) الريسوني ، نظرية المقاصد : ٢٩ .

(٤) البخاري : هو محمد بن عبدالرحمن بن أحمد البخاري ، أبو عبدالله الملقب بالعلاء ، الفقيه الحنفي الأصولي ، له مصنفات منها : «محاسن الإسلام» توفي سنة ٥٤٦هـ . انظر : اللكنوي ، الفوائد البهية : ١٧٥ .

(٥) عمر صالح عمر ، مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبد السلام : ١٢٤ .

(٦) الجويني ، البرهان : ٢/ ٤٩٥ .

(٧) المرجع السابق : ٢/ ٥٣٩ .

القيم :[١] « .. وأما قوله ومنع المرأة من الإحداد على أمها وأبيها فوق ثلاث ، وأوجبه على زوجها أربعة أشهر وعشرًا وهو أجنبي ، فيقال هذا من تمام محاسن هذه الشريعة وحكمتها ورعايتها لمصالح العباد على أكمل الوجوه »[٢] .

وقال السبكي : « . وقد علمت أن العقل بعد بلوغه سن التمييز لا يمنع من ذلك ، ومن محاسن الشريعة النظر في مصلحته وتمرينه على ما يخاطب به حتمًا . »[٣] .

ويقول ابن السمعاني[٤] : « . وإنما نظروا (أي الصحابة) إلى الأقيسة من حيث المعاني وسلكوا طريق المراشد والمصالح التي تشير إلى محاسن الشريعة »[٥] .

٧- « مطالب الشريعة » :

جاء في معجم مقاييس اللغة : « طلب ، الطاء واللام والباء : أصل واحد يدل على ابتغاء الشيء . يقال : طلبت الشيء أطلبه طلبًا ، وهذا مطْلَبي ، وهذه طَلْبتي . واطلبته فلانًا بما ابتغاه ، أي سعفته به ، وربما قالوا أطلبْتُه ، إذا أحوجته إلى الطلب ، وأطلب الكلأ : تباعد عن الماء حتى طلبه القوم ، وهو ماء مطلب . »[٦] .

ولا ريب أن الشريعة الإسلامية تبتغي من أحكامها مقاصد ومصالح للمكلفين ، ومن هنا فقد استعمل إمام الحرمين « مطالب الشريعة » قاصدًا به ما يقصده الشرع من

---

(١) ابن القيم : هو محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد بن جرير الزرعي ثم الدمشقي ، الفقيه ، الأصولي المفسر النحوي ، شمس الدين ، أبو عبدالله ، ابن قيم الجوزية ، أخذ العلم عن الكثيرين ، منهم شيخ الإسلام ابن تيمية ، حيث لازمه مدة طويلة ، من كتبه : «إعلام الموقعين» ، و«زاد المعاد» ، توفي سنة : ٧٥١هـ . انظر : ابن رجب الحنبلي ، الذيل على طبقات الحنابلة : ٢/٤٤٧ .

(٢) ابن القيم ، إعلام الموقعين : ٢/ ١٦٥ .

(٣) السبكي ، الإبهاج : ١/١٦٠

(٤) ابن السمعاني : هو منصور بن أحمد بن عبدالجبار التميمي ، أبو المظفر ، المعروف بابن السمعاني الحنفي ، ثم الشافعي ، من مصنفاته : « القواطع في أصول الفقه » . توفي سنة ٤٨٨هـ . انظر : ابن قاضي شهبة ، طبقات الشافعية : ١/٢٧٣ .

(٥) ابن السمعاني ، قواطع الأدلة : ٢/ ١٤٣ .

(٦) ابن فارس ، معجم مقاييس اللغة : ٣ / ٤١٧-٤١٨ .

مصالح، فقال: «الحكم إذا ثبت في أصل، ولاح للمستنبط فيه معنىً مناسب للحكم في مثل ذلك -مع سلامة المعنى المظنون منتهضا عن المبطلات- بكون الحكم معللًا، ويتبين له أن ربط الحكم بهذا المعنى الفرد لائح منحصر في مطالب الشريعة، ويجوز تعليق الحكم بمثل هذا المعنى، فإنه لم يصح عن أصحاب رسول الله ﷺ. ضبط المصالح التي تنتهض عللًا للأحكام، ولا إطلاق تعليق الحكم بكل مصلحة تظهر للناظر وذي الرأي»(١).

٨- «بغية الشارع» و«مباغي الشرع»:

ورد في لسان العرب: «ابتغاه وتبغّاه واستبغاه، كل ذلك، طلبه . . ، والاسم البُغية والبِغية. وقال ثعلب: بغى الخير بُغية وبِغية، فجعلهما مصدرين. ويقال: بَغيْت المال من مبغاته كما تقول أتيت الأمر من مأتاته، يريد المأتى والمبغى . . »(٢).

وجاء أيضا: «البِغْية والبُغْية: الحاجة المَبْغِيَّة. والبُغية: الحا جة نفسها . . وأبغاه الشيء: طلبه له أو أعانه على طلبه، وقيل: بغاه الشيء طلبه له . . »(٣).

ومن المصطلحات التي استعملها الجويني للتعبير عن «مقاصد الشريعة»، «بغية الشارع»، فقال: «. والذي نحصل منهم (أي الصحابة): التوصل إلى ابتغاء غلبة الظن في بغية الشارع على أقصى جهد»(٤). أي أن الصحابة -رضوان الله عليهم- كانوا يجتهدون غاية الاجتهاد لمعرفة مقاصد الشارع حتى يغلب على ظنهم أن مقصد الشارع في كذا هو كذا.

وفي الغياثي: «قال -رحمه الله-: «أقسام الأحكام، وتفاصيل الحلال والحرام، في مباغي الشرع ومقاصده، ومصادره وموارده- يحصرها قسمان،

---

(١) الجويني، البرهان: ٢/ ٥٤٣. ولم أجد استعمالا للعلماء لهذا المصطلح.

(٢) ابن منظور، لسان العرب: ١٤/ ٧٦.

(٣) المرجع السابق: ١٤/ ٧٦.

(٤) الجويني، البرهان: ٢/ ٥٤٩.

ويحويها في متضمن هذا المجموع نوعان . . »[١] .

٩- «الكليات» و«كليات الشرع» :

«كُلّ : كلمة تستعمل بمعنى الاستغراق بحسب المقام»[٢] . أو هي «اسم مجموع المعنى . وفي الاصطلاح اسم لجملة مركبة من أجزاء . وقيل الكل اسم لجملة مركبة من أجزاء محصورة . . »[٣] .

ومن خصائص المقاصد الشرعية العموم والاطراد ، و«المقصود من العموم : شمولها لجميع أنواع التكليف والمكلفين ، والأحوال والأزمان والأماكن ، والمقصود بالاطراد : ألا تختلف المقاصد باختلاف أحوال الأقطار والأزمان ، بل محققة لمصالحهم في كل زمان ومكان دون اختلال»[٤] ، لذا فقد أطلق بعض العلماء على الضروريات الخمس أو المصالح الخمس التي حافظ عليها الإسلام ،وراعاها في أحكامه ، أطلقوا عليها الكليات الخمس[٥] ، حيث اندرجت الأحكام الشرعية فيها ورجعت إليها .

يقول ابو المعالي : « . فإن عدم المطلوب في هذه الدرجات (أي درجات النصوص) لم يخض في القياس بعد ، ولكنه ينظر في كليات الشرع ومصالحها العامة»[٦] .

وقال : « . وهذا يتأتى بضبطٍ ورد نظرٍ إلى الكليات فالشريعة متضمنها مأمور به ومنهي عنه ومباح . . »[٧] .

قال صاحب «تخريج الفروع على الأصول» ، موردًا مصطلح « كليات الشرع»

---

(١) الجويني ، الغياثي : ١٥ . ولم أجد استعمالاً لهذا المصطلح عند العلماء .

(٢) الفيومي ، المصباح المنير : ٢/ ٧٣٩

(٣) الجرجاني ، التعريفات : ٢٣٨.

(٤) اليوبي ، مقاصد الشريعة الإسلامية : ٤٣٢ .

(٥) الشاطبي ، الموافقات ، ١/ ٣٠، ابن أمير الحاج ، التقرير والتحبير : ٣/ ١٤٤ .

(٦) الجويني ، البرهان : ٢/ ٨٧٥.

(٧) المرجع السابق : ٢/ ٧٤٦-٧٤٧.

باعتباره مرادفًا لمصطلح «مقاصد الشرع»، : قد تقرر في كليات الشرع أن الصلاة مشروعة للخشوع»[١] .

أما الشاطبي، فيقول : «. لو جاز تعلق الظن بكليات الشريعة لجاز تعلقه بأصل الشريعة، لأنه الكلي الأول جائز عادة وأعني بالكليات هنا الضروريات والحاجيات والتحسينيات»[٢] .

١٠- «القاعدة الكلية» و «قواعد الشريعة» :

القاعدة لغة، هي : الأس أو الأساس[٣] ، أو هي الأساس الذي يبنى عليه غيره .

أما في الاصطلاح فقد تعددت تعريفات العلماء فيها، وقد عرفها الدكتور الكيلاني -بعد النظر في تعريفات العلماء- بأنها : «ما يعبر به عن حكم كلي تندرج تحته جزئيات كثيرة تفهم أحكامها منها»[٤] .

وما دام أن القواعد بوجه عام تتسم بالكلية والعموم، فكذلك بالنسبة لقواعد المقاصد .

ومما جاء في البرهان، قول الإمام الجويني : «القصاص معدود من حقوق الآدميين، وقياسها رعاية التماثل، عند التقابل على حسب ما يليق بمقصود الباب، وهذا قياس يقتضي أن تقتل الجماعة بالواحد، ولكن في طرده والمصير إليه هدم القاعدة الكلية ومناقضة الضرورة، فإن استعانة الظلمة في القتل ليس عسيرًا، وفي درء القصاص عند فرض الاجتماع خرم أصل الباب»[٥] .

فقوله «هدم القاعدة الكلية ومناقضة الضرورة» يقصد به مناقضة مقصد حفظ النفس، والذي يعد من الضروريات .

كما عبر الجويني عن المقاصد بمصطلح «قواعد الشريعة»، فقال : «. والأمر

(١) الزنجاني، تخريج الفروع على الأصول : ٣٢٠.
(٢) الشاطبي، الموافقات : ١/ ٣٠.
(٣) ابن منظور، لسان العرب : ٣/ ١٢٨ .
(٤) عبد الرحمن الكيلاني، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي : ٢٩ .
(٥) الجويني، البرهان : ٢/ ٦٠٤-٦٠٥ .

الثاني أنهم (أي الصحابة) كانوا لا يرون حمل الخلق على الاستصلاح بكل رأي، وإنما كانوا يحومون على قواعد الشريعة ويستثيرون منها ما يظنونه.

فيخرج من هذين الأمرين: أن مبتغاهم كان أن يغلب على ظنهم مراد الشارع في علم يرتبط الحكم به»[١].

وقد ورد مصطلح «القواعد» كثيرًا في استعمالات الفقهاء وأهل الأصول مُعبرًا به عن مقاصد الشريعة، فقال ابن السمعاني: «. واعلم أن مجموع ما يحصل من معنى الإخالة والمناسبة وهو أن يقال صحة العلة وجود وصف مناسب للحكم مخيل مؤثر في إثباته متى عرض الوصف على قواعد الشرع وقوانينه وأصوله»[٢].

وقال الإمام الغزالي: «وشرط العلة: أن تكون مخيلًا، ملتفتًا على قواعد الشرع، مطردًا سليمًا عن معارضة ما يقاومه أو يتقدم عليه من المرتبة مفيدًا لمقصود المعلل.»[٣].

وقال الإمام الشاطبي: «. ومنها قاعدة الحيل، فإن حقيقتها المشهورة تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر فمآل العمل فيها خرم قواعد الشريعة.»[٤].

❁ ❁ ❁

---

(١) المرجع السابق: ٢/ ٥٥٠.

(٢) ابن السمعاني، قواطع الأدلة: ٢/ ١٦٢.

(٣) الغزالي، المنخول: ٤٢٥.

(٤) الشاطبي، الموافقات: ٤/ ٢٠١.

المبحث الرابع
طرق الكشف عن المقاصد عند إمام الحرمين

أدركنا أهمية العلم بمقاصد الشارع عند إمام الحرمين وعند غيره، ومن الأهمية بمكان أن نعرف الطرق والسبل التي تعرف بها المقاصد عند الإمام الجويني أو بمعنى آخر: ما هي المسالك والأدوات المنهجية التي ينبغي استخدامها للتوصل إلى تحديد المقاصد عند إمام الحرمين؟

ومن خلال البحث في كتبه -رحمه الله- ظهر لي أنه اعتمد في معرفة المقاصد الطرق والمسالك الآتية:

أولًا: النص:

المقصود من النص هنا هو الدليل النقلي من الكتاب والسنة الذي يثبت به تعيين المقاصد الشرعية، فيشمل: النص والظاهر[(١)].

وقد رأينا في تمهيد هذا البحث بعضًا من الآيات والأحاديث التي أثبتت العديد من مقاصد الشريعة، نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ

(١) مصطلح «النص» عند الأصوليين يحتمل معنيين: الأول: معنى عام، وهو «. كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة سواءً كان ظاهراً أو مفسراً أو نصاً، أو حقيقة، أو مجازاً، خاصاً كان أو عاماً» اعتباراً منهم للغالب؛ لأن عامة ما ورد من صاحب الشرع نصوص. انظر: البخاري، كشف الأسرار: ١/ ١٧٢. والثاني: معنى خاص، وهو عند الجمهور: «اللفظ الدال في حل النطق ويفيد معنى لا يحتمل غيره» انظر: عبد الله الشنقيطي، نشر البنود على مراقي السعود: ١/ ٨٤. وهو ما عبر عنه الجويني بقوله: «ما لا يتطرق إليه احتمال تأويل»، انظر: الجويني، البرهان: ١/ ٣٣٦. أما عند الحنفية، فهو عند المتقدمين منهم: «ما ازداد وضوحاً على الظاهر بمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة»، أما المتأخرون فقد فرقوا بينه وبين الظاهر بكون النص ما سيق له الكلام أصالة، والظاهر ما لم يسق له أصالة. انظر: البخاري، كشف الاسرار: ١/ ١٢٤- ١٢٦. أما الظاهر عند الجمهور، فهو: «ما دل على معنى بالوضع الأصلي، أو العرفي، ويحتمل غيره، احتمالاً مرجوحاً» انظر الآمدي، الإحكام: ٣/ ٥٨. وعبر عنه الجويني، بأنه: «الذي يتطرق إمكان التأويل إليه، وإنما ظهوره في جهته مظنون غير مقطوع به». انظر: الجويني، البرهان: ١/ ٣٣٧.

﴿ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾[(١)]، وقوله ﷺ: «**إن الدين يسر**»[(٢)]، وغير ذلك كثير. فالتنصيص سواءً بالنص الصريح أو الظاهر هو أحد الطرق التي تكشف لنا عن مقاصد الشارع.

ويرى إمام الحرمين أن المقصد الشرعي إذا ثبت بلفظ ظاهر فإنه أقوى ما يتمسك به لمعرفة المقاصد، حيث قال: «وإذا ثبت بلفظ ظاهر قصْد الشارع في تعليل حكم بشيء، فهذا أقوى متمسك به في مسالك الظنون»[(٣)]، وإذا كان هذا اللفظ الظاهر، فمن باب أولى النص الصريح.

وعند كلامه عن إثبات علة الأصل بطريق الإخالة أو المناسبة، قال: «ثم ذلك يقع على وجوه منها: ما يقع على صيغة التعليل صريحًا، كقوله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾[(٤)]، وإذا ثبتت العلة بالنص فلتثبت المقاصد بالنص أيضا.

وممن أشار إلى أن النصوص أحد المسالك للكشف عن مقاصد الشارع، الإمام العز بن عبد السلام، حيث عبَّر عن هذا الطريق بالشرع تارة، وبالكتاب والسنة تارة، وبالنقل تارة أخرى[(٥)]، قال -رحمه الله-: «وأما مصالح الآخرة فلا تعرف إلا بالنقل»[(٦)]، وقال: «أما مصالح الدارين وأسبابها، ومفاسدها فلا تعرف إلا بالشرع، فإن خفي منها شيء طلب من أدلة الشرع، وهي الكتاب والسنة.»[(٧)].

وصرح الإمام الطاهر بن عاشور، بهذا الطريق، وجعله من طرق إثبات المقاصد الشرعية، فقال: «الطريق الثاني: أدلة القرآن الواضحة الدلالة التي يضعف احتمال أن يكون المراد منها غير ما هو ظاهرها بحسب الاستعمال العربي،

---

(١) سورة العنكبوت، آية: ٤٥.

(٢) راجع تخريجه ص: ٣٩.

(٣) الجويني، البرهان: ٢/ ٥٣١.

(٤) المرجع السابق: ٢/ ٥٢٩.

(٥) عمر صالح عمر، مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبد السلام: ١٨٤.

(٦) العز، القواعد: ١/٦.

(٧) المرجع السابق: ١/٨.

بحيث لا شك في المراد منها إلا من شاء أن يدخل على نفسه شكًا لا يعتد به الطريق الثالث: السنة المتواترة . . »[١].

ثانيًا: فهم اللغة العربية:

اللغة العربية هي لغة القرآن والسنة، فبفهمها تفهم الشريعة ومقاصدها، وبضوء لغتها يفهم المراد منها، فإن للغة العربية أساليب لا يفهمها إلا من أتقن دراستها واستوعب قواعدها، وانتهل من معينها قدرًا كافيًا، فبقدر فهمه وعلمه باللسان العربي بقدر ما يأتي له من إدراك لمقاصد الشرع إدراكًا صحيحًا.

ويرشدنا إلى هذا إمام الحرمين، فقد أوضح -رحمه الله- في سياق كلامه عن شروط المفتي أنه: «ينبغي أن يكون المفتي عالمًا باللغة، فإن الشريعة عربية، وإنما يفهم أصولها من الكتاب والسنة، من بفهمه يعرف اللغة، . . وكما لا يشترط معرفة الغرائب، لا نكتفي بأن يعول في معرفة ما يحتاج إليه على الكتاب، لأن في اللغة استعارات وتجوزات قد يوافق ذلك مآخذ الشريعة، وقد يختص به العرب بمذاق ينفردون به في فهم المعاني.

وأيضًا فإن المعاني يتعلق معظمها بفهم النظم والسياق . . ، ويشترط أن يكون المفتي عالمًا بالنحو والأدب، فقد يختلف باختلافه معاني الألفاظ ومقاصدها»[٢].

وقال -أيضا-: «.. ولا بد من الارتواء من العربية، فهي الذريعة إلى مدارك الشريعة»[٣].

ويعلل الإمام الجويني سبب اشتراط علم اللغة في المفتي قائلًا: «والدليل على وجوب الاكتفاء بما ذكرناه من الخصال شيئان:

. . الثاني: أنا سبرنا أحوال المفتين من صحب رسول اللّه ﷺ الأكرمين، فألفيناهم مقتدرين على الوصول إلى مدارك الأحكام، ومسالك الحلال والحرام،

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة: ١٣٩.

(٢) الجويني، البرهان: ٢/ ٨٦٩-٨٧٠.

(٣) الجويني، الغياثي: ٤٠٠.

ولكنهم كانوا مستقلين بالعربية ، فإن الكتاب نزل بلسانهم ، وما كان يخفى عليهم من فحوى خطاب الكتاب والسنة خافية ، وقد عاصروا صاحب الشريعة وعلموا أن معظم أفعاله مناط الشرع »[١] .

ويؤكد هذا المعنى تلميذ الجويني الإمام الغزالي بقوله : « يكون طريق فهم المراد تقدم المعرفة بوضع اللغة التي بها المخاطبة . ثم إن كان نصًا لا يحتمل ، كفى فيه معرفة اللغة ، وإن تطرق إليه الاحتمال ، فلا يعرف المراد منه حقيقة ، إلا بانضمام قرينة إلى اللفظ . »[٢] .

وبعبارة وجيزة مفيدة يبين الإمام الشاطبي أهمية معرفة اللغة للكشف عن مقصود الشارع ، فيقول : « لسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشارع »[٣] .

بل إن الإمام الجويني- إدراكًا منه بخطورة التهاون بأمر اللغة- يرى وجوب التمسك بها ، حيث قال : « وقد تقرر أنا متعبدون بالجريان على مقتضى الألفاظ اللغوية ، إذا صدرت من الشارع ، ولم يثبت مخصص مانع من إجراء مقتضى اللفظ »[٤] ، كما يرى أن إجماع أهل اللسان حجة تغني عما سواها : « وإجماع أهل اللسان . . كافٍ مغنٍ عن تكلف إيضاح ، واللغة نقل ، فليت شعري بم نتعلق إذا عدمناه »[٥] .

وفي الواقع فإن بين علوم الشريعة وعلوم اللسان تداخلًا عجيبًا ، وارتباطًا وثيقًا حتى إنا لنجد الكثير من الفقهاء يطلق على الواحد منهم بأنه فقيه أصولي متكلم وفي الوقت نفسه لغوي نحوي أديب ، . . . ، ف« الغرض الأساسي في علم الفقه وما وراءه تعليم الناس أمور دينهم من عبادات ومعاملات ، وهي وسائل حياتية يومية

---

(١) الجويني ، الغياثي : ٤٠٥ .

(٢) الغزالي ، المستصفى : ١٨٥ .

(٣) الشاطبي ، الموافقات : ٤/ ٣٢٤.

(٤) الجويني ، البرهان : ١/ ٢٤٣- ٢٤٤.

(٥) المرجع السابق : ١/ ٢٢٦.

تبعد عن قضايا اللسان وإن كانت مرتبطة به في فهم النصوص . . »[١] .

و «إن النحويين في كتبهم شغلوا بالقواعد والأسس ، وأشعار العرب وأمثالهم وأقوالهم ، كما شغلوا بأمثلتهم التي اخترعوها ، أداروا عليها نظرياتهم ، وطبقوا عليها قواعدهم ، أي أن النظر كان محل عنايتهم ، أما الفقهاء فإنهم توجهوا بالنحو وجهة أخرى ترتبط بالدين وتمس حياة الناس ومشكلاتهم . فدخلوا مناطق بكرًا لم يدخلها النحويون واللغويين قبلهم ، أو لم يتلبثوا فيها طويلًا . »[٢] ، وفي هذا يقول إمام الحرمين : « . . واعتنوا (أي الأصوليون) في فنهم بما أغفله أئمة العربية ، واشتد اعتناؤهم بذكر ما اجتمع فيه إغفال أئمة اللسان ، وظهور مقصد الشرع . وهذا كالكلام على الأوامر والنواهي ، والعموم والخصوص ، وقضايا الاستثناء وما يتصل بهذه الأبواب »[٣] .

لكن الإمام الجويني : يرى وجوب التعمق في اللغة بقدر ما يحتاجه الفقيه الأصولي في الفتوى وما سواه فلا حاجة له به ، فقال : «ولا يشترط التعمق والتبحر فيها حتى يصير الرجل علامة العرب ، ولا يقع الاكتفاء بالاستطراف وتحصيل المبادئ والأطراف ، بل القول الضابط في ذلك أن يحصّل من اللغة والعربية ، ما يترقى به عن رتبة المقلدين في معرفة معنى الكتاب والسنة ، وهذا يستدعي منصبًا وسطًا في علم اللغة والعربية »[٤] .

وقال : «وأما الألفاظ فلا بد من الاعتناء بها ، فإن الشريعة عربية ، ولن يستكمل المرء خلال الاستقلال بالنظر في الشرع ما لم يكن ريانًا من النحو واللغة ، ولكن لما كان هذا النوع فنًا مجموعًا ينتحى ويقصد ، لم يكثر منه الأصوليون مع مسيس

---

(١) فيصل الحفيان ، بحث : نحو الجويني ، من مجموعة أبحاث ندوة الذكرى الألفية لإمام الحرمين الجويني : ١٠١٤ .

(٢) فيصل الحفيان ، بحث : نحو الجويني : ١٠١٦ .

(٣) الجويني ، البرهان : ١/ ١٣٠ .

(٤) الجويني ، الغياثي : ٤٠٣ .

الحاجة إليه، وأحالوا مظان الحاجة على ذلك الفن»[١].

وقال في موطن آخر: «ثم تكلموا في أمور، هي محض العربية، ولست أرى ذكرها، ولكن أذكر منها ما تكلم فيه أهل النظر من الفقهاء والأصوليون ثم لا أجد بدًّا من ذكر معاني حروف كثيرة الدوران في الكتاب والسنة»[٢].

ويتمسك الجويني بما قاله في سياق كلامه عن صيغ الجموع: «وأما صيغ الجموع فلو قسمناها على مراسم صناعة النحو لأطلنا أنفاسنا، ولكننا نذكر مراسم على قدر مسيس الحاجة إليه»[٣].

ثالثًا: الأمر والنهي:

«هذه الكيفية من كيفيات معرفة مقاصد الشارع هي امتداد لسابقتها (أي فهم اللسان العربي)، وتطبيق لها، لأن الأمر والنهي موضوعان في الأصل اللغوي لإفادة الطلب؛ الأمر لطلب الفعل والنهي لطلب الترك. فالآمر قاصد إلى حصول الفعل، والناهي قاصد إلى منع حصول الفعل.»[٤].

يقول الإمام الجويني: «الآمر يجد في نفسه اقتضاءً وطلبًا للمأمور به، والصيغة التي تتضمنها دالة عليه»[٥].

ويقول مبينا حقيقة الأمر: «الأمر هو القول المقتضي بنفسه طاعة المأمور بفعل المأمور به»[٦].

وقال: «نعم، الآمر يجد في نفسه إرادة وتجريد قصد»[٧].

أما عن النهي فقال: «.. وهو في اقتضاء الانكفاف عن المنهي عنه بمثابة الأمر

---

(١) الجويني، البرهان: ١/ ١٣٠.
(٢) المرجع السابق: ١/ ١٣٦.
(٣) الجويني، البرهان: ١/ ٢٢٣.
(٤) الريسوني، نظرية المقاصد: ٢٧٣.
(٥) الجويني، البرهان: ١/ ١٥٠.
(٦) المرجع السابق: ١/ ١٥١.
(٧) المرجع السابق: ١/ ١٥٥.

في اقتضاء المأمور به، والقول في صيغته كالقول في صيغة الأمر»[١] .

«فوقوع الفعل عند وجود الأمر به مقصود للشارع، وكذلك النهي معلوم أنه مقتضٍ لنفي الفعل، أو الكف عنه، فعدم وقوعه مقصودٌ له وإيقاعُه مخالف لمقصوده، كما أن عدم إيقاع المأمور به مخالف لمقصوده»[٢] .

والمقصود بالأمر والنهي هنا: هو مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي، هذا ما أوضحه الإمام الشاطبي في موافقاته، حيث قيد الأمر والنهي الذْين يستفاد منهما قصد الشارع بقيدين:

- أن يكون كل واحد منهما ابتدائيًا، أي أن الأمر أو النهي جيء به ابتداءً لا وسيلة إلى غيره أو تبعًا أو تأكيدا للأمر الاول»[٣] .

ومثال ما ذكرنا، قوله تعالى: ﴿فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ﴾[٤]، فالنهي هنا بقوله: «وذروا البيع» ليس نهيا مبتدأ، وإنما هو تأكيد للأمر بالسعي إلى ذكر اللَّه، حيث إن السعي لا يتم إلا بترك البيع الذي يُشغل عن ذكر اللَّه، «فلا يصح أن يستدل به على قصد الشارع إلى منع البيع، بخلاف الأمر الأول، فيعبر عن قصد الشارع، ويدل عليه»[٥] .

- أما القيد الثاني الذي ذكره الشاطبي، وهو: أن يكون الأمر أو النهي تصريحيا، أي صريحًا في الطلب بأن تدل عليه صيغة من صيغ الأمر، أو النهي.

وذِكْر الشاطبي لهذا القيد بغرض الاحتراز من الأمر أو النهي الضمني، لأنه لا يكون مقصودًا بالقصد الأول بل بالقصد الثاني أي على سبيل التعضيد والتأكيد

---

(١) المرجع السابق: ١٩٩.
(٢) اليوبي: مقاصد الشريعة الإسلامية: ١٦٥.
(٣) الشاطبي، الموافقات: ٢/ ٣٩٣.
(٤) سورة الجمعة، آية: ٩.
(٥) الريسوني، نظرية المقاصد: ٢٧٤.

للأمر - أو النهي- الصريح[١].

رابعًا: الاستقراء:

الاستقراء لغة: التتبع، جاء في المصباح المنير: «استقرأت الأشياء: تتبعت أفرادها لمعرفة أحوالها وخواصها»[٢].

لكن الذي يبدو أن الهمزة في كلمة «استقرأت» جاءت بالخطأ هنا، والصحيح هو «استقريت»، قال ابن منظور: «قرا الأمر وقراه: تتبعه، وقروت البلاد قروا وقريتها قريًا، واقتريتها واستقريتها: إذا تتبعتها، تخرج من أرض إلى أرض»[٣].

«وأما استقرأه: طلب إليه أن يقرأ»[٤]، فإذًا كلمة «استقرأت» أو «استقرأه» لا يصح استعمالها بمعنى التتبع، بل بمعنى طلب القراءة.

أما الاستقراء اصطلاحًا:

فقد عُرِّف بأنه: «الحكم على كلِّي لوجوده في أكثر جزئياته..»[٥].

وعرفه ابن سينا، بأنه: «الحكم على كلِّي بما وُجِد في جزئياته الكثيرة، مثل حكمنا بأن كل حيوان يتحرك عند المضغ فكه الأسفل استقراء للناس، والدواب البرية، والطير»[٦].

أما الغزالي، فقد عرفه: بـ«أن تتصفح جزئيات كثيرة داخلة تحت معنى كلي، حتى إذا وجدت حكمًا في تلك الجزئيات، حُكم على ذلك الكلي به»[٧].

والتعريفات السالفة تعتبر تعريفات لنوع واحد فقط من أنواع الاستقراء، وهو

---

(١) الشاطبي، الموافقات: ٢/ ٣٩٤، الريسوني، نظرية المقاصد: ٢٧٤.

(٢) الفيومي: المصباح المنير: ٢/ ٥٠٢.

(٣) ابن منظور، لسان العرب: ١٥/ ١٧٥.

(٤) المرجع السابق: ١/ ١٢٩.

(٥) الجرجاني: التعريفات: ١٨.

(٦) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات: ١/ ٤١٨. وابن سينا: هو الحسين بن عبدالله بن الحسن بن علي ابن سينا البلخي، ثم البخاري، العلامة الشهير، الفيلسوف صاحب التصانيف في الطب والفلسفة والمنطق. ولد سنة ٣٧٠هـ. وتوفي سنة ٤٢٨هـ. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: ١٧/ ٥٣١.

(٧) الغزالي، معيار العلم في فن المنطق: ١٣٣.

الاستقراء الناقص.

وكما هو معلوم أن للاستقراء نوعين:

- استقراء تام: وهو ما يكون فيه حصر الكلي في جزئياته، ثم إجراء حكم واحد على تلك الجزئيات، ليتعدى ذلك الحكم إلى ذلك الكلي،

فلا بد إذًا في هذا النوع من تصفح جميع الجزئيات، حتى يحكم بما ثبت لجميعها بثبوته في الكلي.

- أما الاستقراء الناقص: فهو: أن يستدل بأكثر الجزئيات فقط، ويحكم من خلالها على الكل[(١)]. أو هو: «الذي تدرس فيه بعض جزئيات أو أجزاء الشيء الذي هو موضوع البحث، وتعتبر فيه النماذج المدروسة أساسا تقاس عليه بقية الأجزاء أو الجزئيات»[(٢)].

ولا خلاف أن الاستقراء التام حجة، لأن الحكم إذا ثبت لكل فرد من أفراد شيء على التفصيل، فهو لا محالة ثابت لكل فرد على الإجمال.

إلا أن الخلاف وقع في الاستقراء الناقص؛ بسبب احتمال تخلف بعض الجزئيات عن الحكم.

إلا أن الأرجح هو حجية الاستقراء الناقص غير أنه يفيد غلبة الظن[(٣)].

قال الإمام الغزالي: «إن الاستقراء إن كان تاما. صلح للقطعيات، وإن لم يكن تامًا لم يصلح إلا للفقهيات، لأنه مهما وجد الأكثر على نمط، غلب على الظن أن الآخر كذلك»[(٤)].

وللاستقراء دور مهم في الكشف عن مقاصد الشريعة عند العلماء، لا سيما الذين اعتنوا بعلم المقاصد، أما بالنسبة لإمام الحرمين فقد مر معنا التقسيم

---

(١) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون: ١/ ١٧٢.

(٢) عبد الرحمن حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة: ١٩٣-١٩٤.

(٣) الزركشي، البحر المحيط: ٦/ ١٠-١١، ابن النجار، شرح الكوكب المنير: ٤/ ٤٢٠.

(٤) الغزالي، المستصفى: ٤١.

الخماسي لأصول الشريعة، حيث قسم الجويني أصول الشريعة إلى:

القسم الأول: ما يعقل معناه، وهو أصل، ويئول المعنى المعقول منه إلى أمر ضروري لا بد منه..

القسم الثاني: ما يتعلق بالحاجة العامة، ولا ينتهي إلى حد الضرورة..

القسم الثالث: ما لا يتعلق بضرورة حاقة ولا حاجة عامة ولكنه يلوح فيه غرض في جلب مكرمة أو نفي نقيض لها.

القسم الرابع: ما لا يستند إلى حاجة وضرورة وتحصيل المقصود فيه مندوب إليه تصريحًا ابتداءً..

القسم الخامس: ما لا يلوح فيه للمستنبط معنى أصلًا، ولا مقتضى من ضرورة أو حاجة، أو استحثاث على مكرمة[(١)].

هذا التقسيم الذي يظهر من خلاله أهم معالم وأقسام المقاصد من ضروريات وحاجيات وتحسينيات لم يكن ليتوصل إليه الإمام الجويني لولا أنه استقرى نصوص الشريعة استقراءً واسعًا، وقد لاحظ هذا إسماعيل الحسني، حيث قال: «وإذا نظرنا إلى هذه الأصول الخمسة من جهة طرق إثباتها تبين أن طريقة التوصل إليها هو الاستقراء، أي إن استقراء أحكام الشريعة في العبادات والمعاملات، أفاد الجويني أن أصول هذه الاحكام لا تعدو خمسة.

تمثل هذه الأصول الخمسة المقاصد الشرعية غير المنصوص عليها، لأن مقاصد الشريعة منها ما هو غير منصوص عليها- وهي الأصول الخمسة السالفة ومنها ما هو منصوص عليه، وإذا كان طريق إثبات الأولى هو الاستقراء، فإن طريق إثبات الثانية هو القرائن»[(٢)].

فالاستقراء والتتبع لنصوص الشرع هو الذي جعل الإمام -رحمه الله- يعتمد أن أصول الشريعة خمسة من حيث التعليل.

---

(١) الجويني، البرهان: ٢/ ٦٠٢-٦٠٣.

(٢) إسماعيل الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام الطاهر بن عاشور: ٤٣.

وقد نص عدد من علماء المقاصد على هذا المسلك للتعرف على مقاصد الشرع ، فهذا شيخ الإسلام ابن تيمية يقول : «والله سبحانه وتعالى إنما حرم علينا الخبائث تنزيها لنا عن المضار ، وأباح لنا الطيبات ، لم يحرم علينا شيئا من الطيبات ، كما حرم على أهل الكتاب -بظلمهم- طيبات أحلت لهم ، ومن استقرى الشريعة في مواردها ومصادرها واشتمالها على مصالح العباد في المبدأ أو المعاد تبين له من ذلك ما يهديه الله إليه»(١) .

والشاطبي -شيخ المقاصديين- يصرح أنه اعتمد على الاستقراء في إثباته مقاصد الشارع ، فقال : «ولما بدا من مكنون السر ما بدا ، ووفق الله الكريم لما شاء منه وهدى ، لم أزل أقيد من أوابده ، وأضم من شوارده ، تفاصيل وجملًا ، معتمدًا على الاستقراءات الكلية ، غير مقتصر على الأفراد الجزئية ، ومبينا أصولها النقلية ، بأطراف من القضايا العقلية ، حسبما أعطته الاستطاعة والمنة في بيان مقاصد الكتاب والسنة .»(٢) .

وقال : «والمعتمد إنما هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد»(٣) .

ويقول -أيضا- عن كيفية ثبوت القواعد الثلاث : الضروريات والحاجيات والتحسينيات «ودليل ذلك : استقراء الشريعة ، والنظر إلى أدلتها الكلية والجزئية ، وما انطوت عليه من هذه الأمور العامة ، على حد الاستقراء المعنوي ، الذي لا يثبت بدليل خاص ، بل أدلة منضاف بعضها إلى بعض مختلفة الأغراض ، بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة .»(٤) .

وهذا يؤكد ما ذكرناه من أن تقسيم أصول الشريعة لخمسة أقسام عند الإمام

---

(١) ابن تيمية ، الفتاوى ، ٢١/ ٥٢٨ .
(٢) الشاطبي ، الموافقات : ١/ ٢٣ .
(٣) المرجع السابق : ٢/ ٦ .
(٤) المرجع السابق : ٢/ ٥١

الجويني جاء عن طريق الاستقراء .

وأختم بكلام لابن عاشور عن طرق إثبات المقاصد الشرعية ، فيقول : « الطريق الأول : وهو أعظمها ، استقراء الشريعة في تصرفاتها . . »[١] .

خامسًا : الاقتداء بالصحابة :

أقرب الناس برسول اللَّه ﷺ ، صحابته رضوان للَّه عليهم ، فهم الذين سمعوا منه عليه الصلاة والسلام ، وشاهدوا أفعاله وعاينوا التنزيل ، وعرفوا من أقواله وأفعاله وأحواله ، مما يستدلون به على مراده ما لم يعرفه غيرهم ، فكان عندهم من العلوم الضرورية بمقاصد الرسول عليه الصلاة والسلام ، ومقاصد الدين ما لم يكن عند غيرهم .

من هنا كان لا بد لكل من أراد التعرف على مقاصد الشرع أن يرجع إلى أقوال الصحابة رضي اللَّه عنهم ، وهذا ما أشار إليه الجويني قائلًا : « .. إن أصحاب رسول اللَّه ﷺ ، ما كانوا يجرون على مراسم الجدليين من نظار الزمان في تعيين أصل ، والاعتناء بالاستنباط منه ، وتكلف تحرير على الرسم المعروف المألوف في قبيله ، وإنما كانوا يرسلون الأحكام ويعلقونها في مجالس الاستشوار بالمصالح الكلية »[٢] .

فقوله : « يرسلون الأحكام ويعلقونها في مجالس الاستشوار بالمصالح الكلية » يرشد إلى أنهم كانوا يراعون المصالح الكلية في الفتوى ، والمصالح ما هي إلا لب المقاصد الشرعية وغايتها المنشودة .

وقال في موضع آخر : « . فقد رأينا الصحابة رضي اللَّه عنهم ، ينوطون الأحكام بالمصالح على تفصيل لها »[٣] .

وقال أيضًا : « قد تبين لنا أنهم -رضي اللَّه عنهم - في الأزمان المتطاولة ،

---

(١) ابن عاشور ، مقاصد الشريعة : ١٣٧ .

(٢) الجويني ، البرهان : ٢/ ٥٤٢ .

(٣) المرجع السابق : ٢/ ٥٤٨ .

والآماد المتمادية ما كانوا ينتهون إلى وجوه مضبوطة، بل كانوا يسترسلون في الاعتبار استرسال من لا يرى لوجوه الرأي انتهاء، ويرون طرق النظر غير محصورة، ثم كان اللاحقون يتبعون السابقين، ولا يعتنون بذكر وجوه في الحصر لا تتعدى؛ فعلمنا بضرورة العقل أنهم كانوا يتلقون معاني ومصالح من موارد الشريعة، يعتمدونها في الوقائع التي لا نصوص فيها، فإذا ظنوها، ولم يناقض رأيهم فيها أصل من أصول الشريعة، أجروها، واستبان أنهم كانوا لا يبغون العلم اليقين، وإنما كانوا يكتفون بأن يظنوا شيئًا علمًا»[١].

ويلفت الانتباه إلى هذا المسلك شيخ الإسلام ابن تيمية، فقال: «وبكل حال فهم (أي الصحابة) أعلم الأمة بحديث الرسول وسيرته ومقاصده وأحواله»[٢].

وقال: «فالرجوع إليهم في معاني الألفاظ متعين سواء كانت لغوية أو شرعية»[٣].

وقال -أيضا-: «فرسول الله ﷺ هو المعبر عن كتاب الله، وما أراد وما قصد، وأصحابه أعلم بذلك من غيرهم»[٤].

سادسًا: العقل:

الكلام عن دور العقل في إثبات مقاصد الشارع يدفعنا إلى الحديث عن مسألة التحسين والتقبيح العقليين، جاء في البحر المحيط: «إن وجوب ربط الأحكام بالمصالح والمفاسد عقلًا هو عين الحسن والقبح العقليين»[٥].

---

(١) الجويني، البرهان: ٢/ ٥٢٧.
(٢) ابن تيمية، الفتاوى: ٤/ ٩٤-٩٥.
(٣) ابن تيمية، بيان الدليل: ٦٦.
(٤) ابن تيمية، الفتاوى: ١٩/ ٣٩١.
(٥) الزركشي، البحر المحيط: ١/ ١٤٨.

- **ومعنى التحسين والتقبيح لغة :**

- التحسين : التزيين ، ومثله التجميل ، يقال : «حسنت الشيء تحسينًا : زينته»[١] .

- والتقبيح : جعل الشيء قبيحًا ، أو نسبته إلى القبح ، وهو ضد التحسين[٢] .

- **وفي الاصطلاح** : «التحسين والتقبيح يطلقان بثلاثة اعتبارات :

الأول : باعتبار ملاءمة الطبع ومنافرته ، كقولنا : ريح الورد حسن ، وريح الجيفة قبيح .

والثاني : باعتبار صفة كمال أو صفة نقص ، كقولنا ، العلم حسن ، والجهل قبيح .

وهذان النوعان مصدرهما العقل من غير توقف على الشرع ، لا يُعلم في ذلك خلاف .

والثالث : باعتبار الثواب والعقاب الشرعيين ، وهذا قد اختلف فيه»[٣] .

ومسألة التحسين والتقبيح العقليين مبنية على أمرين :

الأول : هل العقل يدرك حسن الأشياء وقبحها؟

الثاني : هل الثواب والعقاب مترتب على إدراك العقل أم لا بد من السمع والنقل؟

وللعلماء في هذه المسألة ثلاثة توجهات :

الأول : أن العقل لا يدرك في الأشياء حسنًا ولا قبحًا لذاته ، كما أنه لا يدرك من أفعال اللَّه وأحكامه حسنًا ولا قبحًا ، وأن الحسن ما حسَّنه الشرع والثواب متوقف عليه ، والقبح ما قبحه الشرع والعقاب متوقف عليه[٤] . وهو

---

(١) ابن منظور ، لسان العرب : ١٣/ ١١٤ ، الرازي ، مختار الصحاح : ١٣٦ .
(٢) ابن منظور ، لسان العرب : ٢/ ٥٥٢ ، الرازي ، مختار الصحاح : ٥١٨ .
(٣) الموسوعة الفقهية الكويتية : ١٠/ ٢١٤ .
(٤) عبد الله الكمالي ، الشريعة الإسلامية وفقه الموازنات ، ٨٤ .

مذهب الأشاعرة[١].

الثاني: أن العقل يدرك في الفعل حسنًا وقبحًا لذاته، وأنه يتعلق به الحكم الشرعي، فيجب فعل الحسن وترك القبيح، ويمدح في فاعل الحسن بالدنيا ويثاب في الآخرة، ويذم فاعل القبيح بالدنيا ويعاقب في الآخرة. وهو مذهب المعتزلة والكرامية والرافضة[٢].

الثالث: أن العقل يدرك في الفعل حسنًا وقبحًا لذاته، ولكن لا يتعلق به الحكم الشرعي من حيث الثواب والعقاب الأخروي إذ مناط الحكم السمع. وهو مذهب الماتريدية[٣]، وذهب إليه ابن تيمية[٤] وابن القيم[٥] وبعض الحنفية[٦] وقال به الشوكاني[٧].

يقول الإمام الجويني مؤيدا رأي الأشعرية وموضحًا له: «العقل لا يدل على حسن الشيء ولا قبحه في حكم التكليف، وإنما يُتلقى التحسين والتقبيح من موارد الشرع وموجب السمع. وأصل القول في ذلك أن الشيء لا يحسن لنفسه وجنسه وصفة لازمة له، وكذلك القول فيما يقبح وقد يحسن في الشرع ما يقبح مثله المساوي له في جملة أحكام صفات النفس.

فإذا ثبت أن الحسن والقبح عند أهل الحق لا يرجعان إلى جنس وصفة النفس، فالمعنيّ بالحسن ما ورد عن الشارع بالثناء على فاعله، والمراد بالقبيح ما ورد الشرع

---

(١) الغزالي، المنخول: ٨، المستصفى: ١/ ١٧، الآمدي، الإحكام: ١/ ٧٩.

(٢) الغزالي المنخول: ٨، الآمدي، الإحكام: ٨٠.

(٣) وهبة الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي: ١/ ١١٩.

(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى: ٨/ ٤٣٦.

(٥) ابن القيم، مدارج السالكين: ١/ ٣٢١.

(٦) الزركشي، البحر المحيط: ١/ ١٤٦.

(٧) الشوكاني، إرشاد الفحول: ٢٦ وما بعدها، والشوكاني: هو محمد بن علي بن محمد بن عبدالله الشوكاني الصنعاني، اليماني، فقيه مجتهد محدث أصولي، من كتبه: «فتح القدير»، و«نيل الأوطار»، و«إرشاد الفحول». توفي سنة ١٢٥٠هـ. انظر: المراغي، الفتح المبين: ٣/ ١٤٤.

بذم فاعله .

وذهبت المعتزلة إلى أن التحسين والتقبيح من مدارك العقول على الجملة ، ولا يتوقف إدراكهما على السمع ، وللحسن بكونه حسنًا صفة ، وكذلك القول في القبيح عندهم . هذه قاعدة مذهبهم.

ومما يجب الإحاطة به قبل الخوض في الحاجة ، أن أئمتنا تجوزوا في إطلاق لفظة ، فقالوا : لا يدرك الحسن والقبح إلا بالشرع ، وهذا يوهم كون الحسن والقبح زائدًا على الشرع ، مع المصير إلى توقف إدراكه عليه . وليس الأمر كذلك ؛ فليس الحسن صفة زائدة على الشرع مدركة به ، وإنما هو عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله ، وكذلك القول في القبيح . فإذا وصفنا فعلًا من الأفعال بالوجوب أو الحظر ، فلسنا نعني بما نبينه تقدير صفة للفعل الواجب يتميز بها عما ليس بواجب ؛ وإنما المراد بالواجب الفعل الذي ورد الشرع بالأمر به إيجابًا ، والمراد بالمحظور الفعل الذي ورد الشرع بالنهي عنه حظرا وتحريمًا »[1] .

لكن الجويني ذكر كلامًا في البرهان يُستدل به على أنه غيَّر رأيه في هذه المسألة ، وخرج برأي هو أقرب إلى مذهب الماتريدية ومن وافقهم ، حيث قال : « والمسلك الحق عندي في ذلك الجامع لمحاسن المذاهب الناقض لمساويها ، أن نقول : لسنا ننكر أن العقول تقتضي من أربابها اجتناب المهالك ، وابتدار المنافع الممكنة على تفصيل فيها وجحد هذا خروج عن المعقول ، ولكن ذلك في حق الآدميين .

والكلام في مسألتنا مداره على ما يقبح ويحسن في حكم اللّٰه تعالى ، وإن كان لا ينالنا منه ضرر ، ولا يفوتنا بسببه نفع لا يرخص العقل في تركه ، وما كان كذلك فمدرك قبحه وحسنه من عقاب اللّٰه تعالى إيانا وثوابه وإحسانه إلينا عند أفعالنا ، وذلك غيب ، والرب سبحانه وتعالى لا يتأثر بضررنا وبنفعنا ، فاستحال والأمر

---

(١) الجويني ، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد : ٢٢٨ .

كذلك: الحكم بقبح الشيء في حكم اللّه تعالى وحسنه، ولم يمتنع إجراء هذين الوصفين فينا إذا تنجز ضررا أو أمكن نفع بشرط أن لا يعزى إلى اللّه، ولا يوجب عليه أن يعاقب أو يثيب»[١].

يقول الدكتور الريسوني معلقا على قول الجويني: «ويبدو لي أن أبا المعالي - بهذا القول- قد خرج عن طوق النظرية الأشعرية والتحق -أو كاد- بالماتريدية. فقد اعترف -وبغض النظر عن حكم الشرع - بوجود مهالك، ووجود منافع. وأن العقول تدركها وتميز بينها فتقتضي اجتناب الأولى، وابتدار الثانية، وهذا هو معنى كون الحسن والقبح ذاتيين عقليين»[٢].

وفي الواقع فإن الإمام الجويني قد غير رأيه حتى في ماهية العقل نفسه يقول الدكتور عمار الطالبي محقق كتاب «إيضاح المحصول من برهان الأصول» للإمام المازري[٣]: «ونود أ ن نشير ها هنا إلى عدة عناصر من آراء الجويني مما غير رأيه فيها بتطور نضجه وازدياد اطلاعه على آراء المخالفين للأشاعرة، وتأثره بالفلسفة في مرحلة كتابة البرهان، ونحصر هذه العناصر في ثمانية:

١- العقل:

نعتمد في تتبع تطور أفكار الجويني على المقارنة بين المؤلفات القديمة في مرحلته الأولى كالإرشاد والمؤلفات في المرحلة الثانية كالبرهان، وعلى المرحلة الثالثة التي ألف فيها الرسالة النظامية.

فالعقل في تصور الجويني في كتابه «الإرشاد» إنما هو بعض العلوم الضرورية، وهو تلك العلوم التي يشترط توفرها وتقدمها على بداية النظر، ولكنه نفى أن يكون

---

(١) الجويني، البرهان: ١/ ٨٢.

(٢) الريسوني، نظرية المقاصد: ٢٤٥.

(٣) المازري: هو محمد بن علي بن عمر التميمي، المازري، أبو عبدالله، محدث من فقهاء المالكية. نسبته إلى مازر بجزيرة صقلية، من مؤلفاته: «التلقين»، و«إيضاح المحصول»، ولد سنة ٤٥٣هـ، وتوفي سنة ٥٣٦هـ. انظر: الزركلي، الأعلام: ٦/ ٢٧٧.

العقل من العلوم النظرية ، لأنه شرط ابتداء النظر ، كما أن العقل ليس هو جملة العلوم الضرورية بل هو بعض هذه العلوم الضرورية ، فإنه يرى أن العقل هو هذه المبادئ المنطقية البديهية التي لا يخلو منها العاقل ولا يشاركه فيها من ليس بعاقل كالعلم باستحالة اجتماع النقيضين والمتضادين ، وإن المعلوم لا يخلو حصرًا بين النفي والإثبات ، وعلم المرء بنفسه مما لا يتطرق إليه الشك ، ورد هذا المذهب في العقل الذي تبع فيه القاضي أبا بكر بن فورك في البرهان ، وذكر أن الكلام في العقل ليس هينًا ، وأنه ما حوَّم فيه على الصواب إلا الحارث بن أسد المحاسبي(ت ٢٤٣هـ) فعرفه بأنه : «غريزة يتأتى بها درك العلوم وليس منها» . ولم يطل في بيان العقل ، وإنما لخص رأيه في أن العقل «صفة إذا ثبتت تأتَّى بها التوصل إلى العلوم النظرية ، ومقدماتها الضروريات التي هي مستند النظريات» . وهذا التعريف لا يخرج عن تعريف المحاسبي ، ولذلك بين المازري أنه كان مخالفًا للمحاسبي ثم ارتضى مذهبه وأخذ به»[(١)] .

ونخلص مما ذُكر أن الجويني - رحمه اللَّه - قد غير رأيه في مسألة التحسين والتقبيح العقليين ، وهذا يدفعنا إلى القول بأن للعقل دورًا في إدراك المصالح والمفاسد عند إمام الحرمين ، لاسيما إذا رأينا تعريف إمام الحرمين في الاستدلال في كتابه البرهان ، حيث يقول : «اختلف العلماء المعتبرون والأئمة الخائضون في الاستدلال ، وهو : معنى مشعر بالحكم مناسب له فيما يقتضيه الفكر العقلي من غير وجدان أصل متفق عليه ، والتعليل المنصوب جار فيه»[(٢)] . فقوله «فيما يقتضيه الفكر العقلي» دليل على أن للعقل دورًا في إدراك المصالح ولو علي سبيل الإجمال .

يقول العز بن عبد السلام : «ومعظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروف بالعقل وذلك في معظم الشرائع ، إذ لا يخفى على عاقل قبل ورود الشرع أن تحصيل

---

(١) عمار الطالبي ، مقدمة تحقيق كتاب «إيضاح المحصول من برهان الأصول» : ٣٨-٣٩ .
(٢) الجويني ، البرهان : ٢/ ٧٢١ .

المصالح المحضة ودرء المفاسد المحضة عن نفس الإنسان وعن غيره محمود حسن، وأن تقديم أرجح المصالح محمود حسن، وأن درء أفسد المفاسد فأفسدها محمود حسن . . »[١].

وقال أيضا: «ومن أراد أن يعرف المتناسبات والمصالح والمفاسد راجحهما ومرجوحها فليعرض ذلك على عقله بتقدير أن الشرع لم يرد به، ثم يبني عليه الأحكام فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك إلا ما تعبد اللّٰه به عباده، ولم يقفهم على مصلحته أو مفسدته، وبذلك تعرف حسن الأفعال وقبحها . »[٢].

سابعًا: القرائن الحالية المقالية:

- تعريف القرائن لغة:

يرى ابن فارس[٣] في دلالة مادة (قَرَن) ومشتقاتها أن معناها يعود إلى أصلين:

«أحدهما: يدل على جمع الشيء إلى الشيء: والآخر شيء ينتأ بقوة وشدة»[٤].

- تعريف القرائن في اصطلاح الأصوليين:

- عرفت القرينة الحالية بأنها «هيئات مخصوصة قائمة بالمتكلم دالة على أن المراد ليس هو الحقيقة بل المجاز»[٥].

- وعرفت بأنها «إشارات ورموز وحركات وسوابق ولواحق لا تدخل تحت الحصر والتخمين يختص بدركها المشاهد لها»[٦].

(١) العز، القواعد: ١/ ٤.
(٢) المرجع السابق: ١/٨.
(٣) ابن فارس: هو أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، أبو الحسين، من أئمة اللغة والأدب، من مصنفاته: «معجم مقاييس اللغة» و«المجمل»، و«الحماسة المحدثة»، ولد سنة ٣٢٩هـ، وتوفي ٣٩٥هـ. انظر: الزركلي، الأعلام: ١/١٩٣.
(٤) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة: ٥/ ٧٦.
(٥) الرازي، المحصول: ١/ ٤٦١.
(٦) الغزالي، المستصفى: ١٨٥.

- وأنها : «الأحوال التي تعدل بالخطاب من معنى إلى معنى مع كونه مترددًا بينهما»[١] .

- وعرفت القرينة اللفظية أو المقالية، بأنها: «ما يبيِّن معنى اللفظ ويفسره»[٢] . وأنها : «أن يذكر المتكلم عقيب . . الكلام ما يدل على أن المراد من الكلام الاول غير ما أشعر به ظاهره»[٣] .

و«وتأتي فائدة القرائن الحالية والمقالية في إزالة الاحتمالات التي تعرض للسامع في مقصود المخاطب من خطابه، وكلما كان استحضار القرائن التي حفّت بالكلام أشمل كان فهم مراد المتكلم من كلامه أدق، وبالعكس، ولذلك نجد أن الكلام المشافه به أوضح دلالة على مراد المتحدث من الكلام الذي بلغه عنه مبلغ، أو نُقل كتابة بسبب ما يفتقده من قرائن حالية تعين على دفع الاحتمالات التي تتطرق إلى الكلام ولا يقصدها المتكلم»[٤] .

يقول الإمام الغزالي مبينا دور القرائن في فهم مراد الخطاب : «يكون طريق فهم لمراد تقدم المعرفة بوضع اللغة التي بها المخاطبة . ثم إن كان نصا لا يحتمل، كفى فيه معرفة اللغة، وإن تطرق إليه الاحتمال، فلا يعرف المراد منه حقيقة، إلا بانضمام قرينة إلى اللفظ، والقرينة إما لفظ مكشوف. وإما إحالة على دليل العقل . . وإما قرائن أحوال من إشارات ورموز وحركات، وسوابق ولواحق، لا تدخل تحت الحصر والتخمين، يختص بدركها المشاهد لها، فينقلها المشاهدون من الصحابة والتابعين بالفاظ صريحة، أو مع قرائن من ذلك الجنس، أو من جنس آخر، حتى توجب علمًا ضروريًا بفهم المراد، أو توجب ظنًا، وكل ما ليس له عبارة موضوعة في اللغة، فتتعين فيه القرائن»[٥] .

---

(١) أبو الحسين البصري، المعتمد : ٢/ ٣٤٦.
(٢) الشيرازي، التبصرة : ٣٩.
(٣) الرازي، المحصول : ١/ ٤٦١ .
(٤) نعمان جغيم، طرق الكشف عن مقاصد الشارع : ١٠٢ .
(٥) الغزالي، المستصفى : ١٨٥ .

وإهمال القرائن كليًا أو جزئيًا يؤدي إلى خطأ أو نقص في فهم النصوص[١]، وفي هذا يقول الإمام الشاطبي : «وإذا فات نقل بعض القرائن الدالة فات فهم الكلام جملة، أو فهم شيء منه»[٢].

وقد تعرض إمام الحرمين للقرائن التي لها أثر في دلالة النص في أكثر من موضع في كتابة البرهان، وبالبحث وجد أنه تعرض لها في ثلاثة مواضع[٣].

الموضع الأول : باب الأوامر :

ففي سياق كلامه عن صيغة الأمر قال : «الصيغة التي تكلمنا على أصلها تفرض مطلقة ومقيدة، وتتعلق بها وهي مطلقة مسائل جمة، وتتعلق بها وهي مقيدة مسائل وأحكام.

ونحن نبدأ بأحكام الإطلاق، ونسرد مسائله، ثم نذكر التقييد ومعناه، وأحكام المقيد، وما يقع التقييد به في حالة أو مقال، أو سوابق أو لواحق، إن شاء اللَّه»[٤].

فقوله «وما يقع التقييد به من حال أو مقال» يقصد به إن تقييد صيغة الامر يكون بقرينة حال أو قرينة مقال، وهذا ما صرح به عند الكلام عن صيغة الأمر المقيدة حيث قال : «وهي تنقسم إلى قرائن مقال، وإلى قرائن أحوال»[٥].

ثم قال : «أما الأحوال فلا سبيل إلى ضبطها تجنيسًا أو تخصيصًا، ولكنها إذا ثبتت لاح للعاقل في حكم العرف أمور ضرورية.

وبيان ذلك أن الذي يدخل تحت الوصف في حال الخجل إطراق واحمرار إلى غير ذلك. ولا يمكن التعويل على هذه الصفات، فقد يحمر ويُطرق من ليس بالخجل. وكذلك القول فيما ضاهى ذلك.

ولا يمكن أن يدّعى أن العلوم الضرورية عند قرائن الأحوال تحصل غير مرتبطة

---

(١) نعمان جغيم، طرق الكشف عن مقاصد الشارع : ١٠٢.
(٢) الشاطبي، الموافقات : ٣/ ٢٥٨.
(٣) أيمن صالح، القرائن المحتفة بالنص : ١١٠.
(٤) الجويني، البرهان : ١/ ١٦٣.
(٥) المرجع السابق : ١/ ١٨٥.

بها . ولكن منها أحوال يعسر إدراجها تحت الوصف ، وإنما يدركها العيان . »[١] .

أما قرائن المقال ، فقال فيها : «وأما قيود المقال بألفاظ لغوية فيفهمها من يعرف العربية»[٢] ثم بحث القرائن المقالية في ثلاث مسائل .

الأولى : ما ثبت فيه الحظر ثم ورد فيه صيغة الأمر فهل يكون الحظر السابق قرينة في صرف الصيغة عن قضية الإيجاب على رأي من يراه؟

الثانية : الصيغة إذا تضمنت فعلا مؤقتا ، فإذا انقضى الوقت فهل يفوت الامتثال؟

الثالثة : الأمر بالشيء من أشياء ، إذا كان محمولا على الوجوب ، فهل يقتضي وجوب شيء واحد منها؟

وقد بحث هذه المسائل الثلاث بشيء من التفصيل[٣] .

الموضع الثاني : باب العام ومخصصاته :

يرى الجويني أن صيغة العام إما مطلقة أو مقيدة ، وتقييدها إنما يكون بالقرائن ، فقال : «القرائن تنقسم إلى قرائن حالية ، وإلى قرائن لفظية . فأما القرائن الحالية : كقول القائل : رأيت الناس ، وأخذت فتوى العلماء . ونحن نعلم أن حاله لا يحتمل رؤية الناس أجمعين ، ومراجعة جميع العلماء ، فهذه القرينة ومافي معناها تتضمن تخصيص الصيغة»[٤] .

وألحق بهذه القرينة : السبب الخاص الذي ورد عليه العام . وبحثها بشيء من التفصيل[٥] .

ثم قال : «فأما القرائن التي ليست حالية (أي مقالية أو لفظية) ، فهي تنقسم إلى

---

(١) المرجع السابق : ١/ ١٨٦ .

(٢) المرجع السابق : ١/ ١٨٦-١٨٧ .

(٣) الجويني ، البرهان : ١/ ١٨٧- ١٩١ .

(٤) المرجع السابق : ١/ ٢٥٣.

(٥) المرجع السابق : ١/٢٥٣-٢٥٧ .

الاستثناء والتخصيص»[١] وتوسع في بحثهما.

الموضع الثالث: خلال رده لدعوى «عزة النصوص»:

فقال مفندًا قول من قال بـ «عزة النصوص»: القطع «وإن كان بعيدًا حصوله بوضع الصيغ، ردًا إلى اللغة، فما أكثر هذا الغرض مع القرائن الحالية والمقالية، وإذا خضنا في باب التأويلات، وإبانة بطلان معظم مسالك المؤولين، استبان للطالب الفطن أن جل ما يحسبه الناس ظواهر معرّضة للتأويلات فهي نصوص، وقد تكون القرينة إجماعًا، واقتضاء عقل، أو ما في معناهما»[٢].

ويظهر في نصه هذا ذكره أربعة أقسام للقرينة هي: الحالية والمقالية، والإجماع واقتضاء العقل[٣].

يقول الدكتور أيمن صالح مقيِّمًا ما أورده الجويني عن القرائن: «وكل التقسيمات التي أوردها لم تكن حاصرة ولا مستوفية»[٤]، لكن ما ذكره الجويني عن القرائن يكفي لبيان أنها أحد السبل للكشف عن مقاصد الشارع.

❁ ❁ ❁

(١) المرجع السابق: ١/ ٢٥٨.

(٢) المرجع السابق: ١/ ٢٧٨-٢٧٩.

(٣) أيمن صالح، القرائن المحتفة بالنص: ١١٠.

(٤) أيمن صالح، القرائن المحتفة بالنص: ١١٠.

الفصل الثاني

مباحث أصولية ذات صلة بمقاصد الشريعة عند إمام الحرمين

- المبحـــث الأول: التعليل عند إمام الحرمين.
- المبحث الثاني: القياس عند إمام الحرمين.
- المبحث الثالث: الاستدلال عند إمام الحرمين.
- المبحث الرابع: الاستحسان وإمام الحرمين.



المبحث الأول
التعليل عند إمام الحرمين

☐ المطلب الأول: تعريف التعليل والعلة لغة واصطلاحًا:

أولًا : التعليل لغة :

تبيين علة الشيء ، أو هو ما يستدل به على المعلول ، والمراد به : بيان العلل ، وكيفية استخراجها[١] .

مصدر الفعل علل ، يقال علل فلان ، أي سقا سقيًا بعد سقي ، وأيضًا : جنى التمرة مرة بعد مرة أخرى ، ويقال علل فلان بطعام وحديث ونحوها ، أي شغله ولهاه بهما ، وفلان يعلل نفسه بتعلة : أي شغلها ، وعلل الشيء ، بيَّن علته وأثبته بالدليل[٢] .

ثانيًا : التعليل اصطلاحًا :

كما عُرِّف بأنه تقرير ثبوت المؤثر لإثبات الأثر[٣] ، وهذا قد يكون لأجل القياس ، وهو رد فرع الأصل ؛ بمساواته في علة حكمه ، وقد يكون لغير ذلك ، بأن يبحث المجتهد في الحادثة المستجدة عن معنى يصلح مناطًا لحكم شرعي يحكم به بناءً على ذلك المعنى ، وهو ما يسمى بالاصطلاح أو المصالح المرسلة ، أو بأن يبحث عن علة الحكم المنصوص ، لا لتعديته ، وهو ما يسمى بالتعليل بالعلة القاصرة ، أو بيان الحكمة[٤] .

ولا بد في التعليل في علة ، لذا لابد من تعريف العلة لغة واصطلاحًا .

ثالثًا : تعريف العلة لغة :

العلة من علّ ، والعين واللام المشددة أصل واحد ، تأتي لثلاثة معان : أحدها :

---

(١) شلبي ، تعليل الأحكام : ١٢ .

(٢) ابن منظور ، لسان العرب ، ١١/٤٦٧ .

(٣) الجرجاني ، التعريفات : ٨٦.

(٤) المرجع السابق : ١٢ .

تكرير، والثاني: عائق يعوق، والثالث: ضعف في الشيء[١]، والعَلُّ العَلَلَ: الشربة الثانية: وقيل: الشرب بعد الشرب تباعًا، وعلّ الرجل يعُّل من المرض، وتعلل بالأمر واعتل: تشاغل به، والعِلّة: الحدث يشغل صاحبه في حاجته[٢].

رابعًا: تعريف العلة اصطلاحًا:

تُطلق العلة اصطلاحًا على أكثر من معنى:

الأول: ما يترتب على الفعل في نفع أو ضرر، كالزنا فإنه مفضٍ إلى اختلاط الأنساب، والقتل وما يترتب عليه من ضياع النفوس وإهدارها، والبيع وما يترتب عليه من نفع المبادلة، ودفع الحرج والمشقة.

أو بمعنى آخر: ما يترتب على تشريع الحكم من جلب مصلحة، أو دفع مفسدة[٣]، وهي بهذا المعنى تكون العلة مرادفة لكلمة «المقصد»، أو لكلمة «الحكمة».

الثاني: الوصف الظاهر المنضبط، الذي يترتب على تشريع الحكم عنده مصلحة العباد، كنفس الزنا والقتل، ولفظي الإيجاب والقبول[٤]، فالزنا علة لثبوت حد الزنا، والقتل علة لثبوت القصاص، والإيجاب والقبول علة للزوم العقد.

❁ ❁ ❁

❑ المطلب الثاني: أهمية التعليل وعلاقته بمقاصد الشريعة:

غاية خلق الإنسان في هذه الحياة الدنيا، والمقصد منه هو تحقيق العبودية للَّه تبارك وتعالى، يبيِّن هذا بجلاء قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[٥].

---

(١) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة: ٤/١٢.
(٢) ابن منظور، لسان العرب: ١١/٤٦٧ - ٤٦٩.
(٣) شلبي، تعليل الأحكام: ١٣.
(٤) ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير: ٣/٢٣٩، ٣١٨، شلبي، تعليل الأحكام: ١٣.
(٥) سورة الذاريات، آية: ٥٦.

ومن هنا جاءت الشريعة الإسلامية الغراء، معللة بِحكَم مقصودة، ومصالح محمودة؛ لتحقيق العبودية للَّه جل شأنه، وإخراج الناس من الظلمات إلى النور، واصلاحهم وإسعادهم في الدنيا والآخرة.

وبتعليل الأحكام وفهمها تتوقف معرفة أسرار التشريع[١].

وأكثر ما تظهر علاقة التعليل بمقاصد الشريعة عند الكلام عن علاقة العلة بالحكمة أو بالمقصد، حيث أن علاقتهما تكمن في نقطتين:

النقطة الأولى: وهي ما إذا قلنا إن العلة هي الحكمة، فإنها تكون عند ذلك مرادفة للمقصد[٢]، وحينئذ تظهر العلاقة على أشدها بين التعليل ومقاصد الشريعة، فكأن كلمة التعليل - إن لم تكن بالفعل - بمعنى كلمة «التقصيد»، التي استعملها الإمام الشاطبي مرة واحدة[٣]، حيث قال في سياق تحذيره من الجرأة على تفسير كلام اللَّه وتحديد معانيه، بمجرد الرأي، لأن تفسير المفسر للقرآن هو: «تقصيد منه للمتكلم، والقرآن كلام اللَّه، فهو يقول بلسان بيانه: هذا مراد اللَّه من هذا الكلام.»[٤].

النقطة الثانية: وهي ما إذا قلنا إن العلة تختلف في معناها عن الحكمة، فإن العلاقة تتمثل في وجه آخر، وهو ما بيَّنه الشاطبي في موافقاته، حيث جعل تعليل الأحكام أحد الجهات التي تعرف بها مقاصد الشارع، فإذا ما ثبت أن الشارع قد شرع حكمًا لعلة من العلل، وربطه بها وجودًا وعدمًا، فإنه يفهم من ذلك أنه قاصد إلى اعتبار ذلك الحكم في كل واقعة توفرت فيها تلك العلة[٥].

أو بعبارة أخرى: يمكن القول أن العلة إذا عرفت فإنها تشير وتومىء إلى مقصد قصده الشارع، كما سيتضح هذا عند الكلام عن القياس الأصولي المندرج تحت

---

(١) شلبي، تعليل الأحكام: ٤.

(٢) نعمان جغيم، طرق الكشف عن مقاصد الشارع: ٣٧ - ٣٨.

(٣) الريسوني، نظرية المقاصد: ١٣.

(٤) الشاطبي، الموافقات: ٤/٤٢٤.

(٥) المرجع السابق: ٢/١٩٩.

عموم التعليل ، حيث تظهر علاقة التعليل بالمقاصد بشكل أدق وأوضح .

وعلاوة على ما ذكرنا ، يبين أحد الباحثين هذه العلاقة بطريقة أخرى ، وذلك : « أن التعليل : إما أن يقوي المعنى الظاهر ، وإما أن يقوي المعنى المؤول ، فإذا كان النص مشتركًا فهو قد يرجح أحد معانيه على الآخر .

فإذا قوَّى التعليل المعنى الظاهر للنص ، فلذلك فائدتان :

الأولى : عصمة الظاهر من التأويل لاسيما إذا أفضى التعليل إلى جعل الظاهر « نصًا » أي قاطعًا في الدلالة على معناه .

الثانية : عند تعارض ظاهرين أحدهما تأيَّد بالتعليل والآخر لم يتأيَّد ، يقدم الذي تأيَّد بالتعليل على الآخر »[١] .

وقريب في الدلالة على هذا قول إمام الحرمين في كتاب الترجيحات في « البرهان » : « إذا تعارض ظاهران وفي أحدهما ما يقتضي التعليل في صيغة التعميم فهو مرجَّح على العام الذي عارضه وليس فيه اقتضاء التعليل ، والسبب فيه أن التعليل في صيغة العموم من أقوى الدلالات على ظهور قصد التعميم حتى ذهب ذاهبون إلى أنه نص ممتنع تخصيصه ، فإن قدِّر نصًا فلاشك في تقديمه على الظاهر المعرض للتأويل »[٢] .

« وإذا قوّى التعليل المعنى المؤول للنص أو رجّح أحد معاني المشترك ففائدة ذلك عظيمة ، وهي تكمن في الكشف عن مراد الشارع من النص ، وبالتالي تحديد الحكم الشرعي الملائم لإرادة الشارع هذه ، وفي ذلك أمان من الخطأ في تقرير الأحكام الشرعية ، وأمان من الخطأ في اتباع ظاهر النص مع أنه ليس بمراد »[٣] .

ومن هنا يمكن لنا أن نقول إن التعليل قد أسهم في قيام علم مقاصد الشريعة ،

---

(١) أيمن صالح ، أثر تعليل النص على دلالته : ٨٠ .

(٢) الجويني ، البرهان : ٢/٧٧٧ .

(٣) أيمن صالح ، أثر تعليل النص على دلالته : ٨٠ .

وتدوينه ، وتأليف متعلقاته ومسائله المختلفة[١] . بل من الممكن أن نقول كما قال الدكتور حمادي العبيدي : «الواقع إن قضية تعليل الأحكام هي التي كانت سببًا في نشأة علم المقاصد»[٢] .

❁ ❁ ❁

❑ المطلب الثالث: مذاهب العلماء في التعليل:

انعكس اختلاف العلماء في مسألة التحسين والتقبيح العقليين على مسألة التعليل ، فمن ذهب إلى القول بالتحسين والتقبيح العقليين ، أثبت التعليل ، سواءً وجوبًا أو تفضلًا أو إحسانًا ، ومن رده رد معه التعليل[٣] .

وقد ظهرت ثلاثة مذاهب في مسألة التعليل :

المذهب الأول : مذهب المعتزلة الذين قالوا بوجوب تعليل أحكام اللّه تعالى ، وقالوا : «إنه يقبح من اللّه – تعالى – فعل القبيح ، وفعل العبث ، بل يجب أن يكون فعله مشتملًا على جهة مصلحة وغرض»[٤] .

المذهب الثاني : وهو مذهب الأشاعرة ، والظاهرية ، والجهمية ، وغيرهم ، الذين لم يقبلوا فكرة التعليل ، وقالوا إن أفعال اللّه وأحكامه غير معللة ، أي : أن أمره لا لعلة ولا لحكمة[٥] .

المذهب الثالث : وهو قول أكثر الفقهاء من أهل السنة ، وهو أن أفعال اللّه وأحكامه معللة لا على سبيل الوجوب[٦] ، وإنما على سبيل التفضل والإحسان ، وقال به كثير من الأشعرية[٧] .

---

(١) الخادمي ، علم المقاصد الشرعية : ٤٨ .
(٢) حمادي العبيدي ، الشاطبي ومقاصد الشريعة : ١٢٤ .
(٣) البوطي ، ضوابط المصلحة : ٨٢ .
(٤) الرازي ، المحصول : ٥/٢٤٢ .
(٥) ابن النجار ، شرح الكوكب المنير : ١/٣١٢ ، ابن حزم ، الإحكام : ٨/٥٦٦ .
(٦) ابن النجار ، شرح الكوكب المنير : ١/٣١٣ .
(٧) أمير بادشاه ، تيسير التحرير : ٣/٣٠٤ .

وهو القول الذي رجحه معظم العلماء : قديمًا وحديثًا ، كما نقل عدد من العلماء الإجماع على هذا الرأي[١] .

وقد اتهم الدكتور شلبي الأصوليين المتكلمين بمخالفة مذهب السلف (وهو التعليل على سبيل التفضل والإحسان) ، وأنهم ناقضوا أنفسهم بإنكار التعليل في علم الكلام ، وإثباته في علم أصول الفقه ، لأن القياس يقوم عليه[٢] .

وقد حاول عدد من العلماء رفع هذا التناقض أو تفسيره أو التوفيق بين آراء الأشعرية وبين القول بالتعليل .

ومن هؤلاء ابن السبكي[٣] الذي نقل عن والده : «ولا تناقض بين الكلامين : لأن المراد أن العلة باعثة على فعل المكلف . ومثاله : حفظ النفوس ، فإنه علة باعثة على القصاص الذي هو فعل المكلف المحكوم به من جهة الشرع ، فحكم الشرع لا علة له ، ولا باعث عليه .»[٤] .

ورد الدكتور الريسونى على هذا القول بقوله : «وواضح أن هذا التوفيق ليس إلا تأكيدًا لإنكار التعليل ، بل هو خروج عن الموضوع ، لأن الناس يتكلمون في تعليل أفعال المكلف ، فهذا التأويل للتعليل عند الفقهاء يبدو أشبه بالهزل منه للجد»[٥] .

ويرى صاحب تيسير التحرير أن الخلاف خلاف لفظي ، حيث قال : «والأقرب إلى التحقيق أن الخلاف لفظي ، مبني على معنى الغرض ، فمن فسره بالمنفعة

---

(١) الآمدي ، الأحكام : ٣/٢٨٩ ، ٣١٦ ، ابن الحاجب ، منتهى الوصول : ١٨٤ ، الشاطبي ، الموافقات : ٢/١٢٦ ، الدهلوي ، حجة الله البالغة : ١/٦ ، الريسوني ، نظرية المقاصد : ٢٠٤ ، نقلاً عن المقرى ، القواعد ، القاعدة رقم (٨٦٤) .

(٢) شلبي ، تعليل الأحكام : ١٠٥ .

(٣) ابن السبكي : هو عبدالوهاب بن علي بن عبدالكافي بن علي بن تمام السبكي الشافعي ، له مؤلفات أصولية عديدة ، منها : «رفع الحاجب عن مختصر من الحاجب» ، و «جمع الجوامع» ، و«تكملة الإبهاج» ، ولد سنة ٧٢٧هـ ، وتوفي سنة ٧٧١هـ . انظر : ابن قاضي شهبة ، طبقات الشافعية : ٣/١٠٤ .

(٤) السبكي ، الإبهاج ٣/٤١ .

(٥) الريسونى ، نظرية المقاصد : ٢٠٧ .

العائدة إلى الفاعل ، قال : لا تعلل .

ولا ينبغي أن ينازع في هذا ، ومن فسره بالعائدة إلى العباد قال : تعلل ، وكذلك لا ينبغي أن ينازع فيه »[١] .

وإلى هذا مال ابن عاشور ، الذي قال : « والمسألة مختلف فيها بين المتكلمين اختلافًا يشبه أن يكون لفظيًا ، فإن جميع المسلمين اتفقوا على أن أفعال اللّٰه ناشئة عن إرادة واختيار ، وعلى وفق علمه ، وأن جميعها مشتمل على حكم ومصالح . . وإنما الخلاف في أنها توصف بكونها أغراضًا وعللًا غائبة أم لا »[٢] .

وذهب الدكتور البوطي إلى توفيق آخر فقال : « فالعلة التي يتحدثون عنها في علم الكلام ، هي العلة التي يقصدها الفلاسفة ، وهي ما يوجب الشيء لذاته . ولا ريب أنه لا يصح أن ينسب هذا التعليل إلى أفعال اللّٰه تعالى بأي حال . أما مراد أهل السنة بالعلة التي يثبتونها للأحكام في بحث الأصول ، فهو العلة الجعلية التي تبدو لنا كذلك ، إذ جعلها اللّٰه تعالى موجبة لحكم معين »[٣] .

لكن الذي يحسم القول في هذه المسألة ، ليست هذه المحاولات للتوفيق بين الآراء ، بل نصوص الكتاب والسنة وآثار الصحابة ، الدالة - وبشكل لا يقبل نقاشًا - على أن الشريعة معللة ، وكذلك نقول العلماء التي دلت على أن الأحكام لا تخلو من علل أجماعًا .

يقول الآمدي : « إذ هو (أي : القول بعدم التعليل) خلاف إجماع الفقهاء على أن الحكم لا يخلو من علة »[٤] ، ويقول في موضع آخر : « أئمة الفقه مجمعة على أن أحكام اللّٰه تعالى لا تخلو من حكمة ومقصود . »[٥] .

---

(١) أمير بادشاه ، تيسير التحرير : ٣/٣٠٤ - ٣٠٥ .

(٢) ابن عاشور ، التحرير والتنوير : ١/٣٧٩ - ٣٨١ .

(٣) البوطي ، ضوابط المصلحة : ٩٦ - ٩٧ .

(٤) الآمدي ، الإحكام : ٣/٢٨٩ .

(٥) المرجع السابق : ٣/٣١٦ .

ويقول ابن الحاجب[١] : «فإن الأحكام شرعت لمصالح العباد بدليل إجماع الأمة»[٢] ، ويقول المقري[٣] نقلًا عن أشهب : «إن القائسين مجمعون على التعليل، وأن اختلفوا في عين العلة»[٤] ، ويقول الشاطبي : «والإجماع على أن الشارع يقصد بالتكليف المصالح على الجملة»[٥] ، ويقول ولي اللَّه الدهلوي[٦] :«هذا ظن فاسد تكذبه السنة وإجماع القرون المشهود لها بالخير»[٧] .

☐ المطلب الرابع :مجالات التعليل عند إمام الحرمين:

يعد الإمام الجويني من أبرز القائلين بتعليل أصول الشريعة، فثلثا الجزء الثاني من كتابه «البرهان» يتكلم عن القياس الأصولي، ومعلوم أن القياس الأصولي يعتمد على تعليل الأحكام.

وقد عقد إمام الحرمين فصلًا في البرهان، عنوَّنه : بـ: «فيما يعلل وما لا يعلل»، بدأه بقوله : «اختلف أهل الأصول فيما يعلل ومالا يعلل»[٨] ، وبهذا يبين

---

(١) ابن الحاجب : هو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس، ويلقب بجمال الدين، كان إماماً فاضلاً فقيها أصولياً متكلماً نظاراً مبرزاً، له مصنفات عديدة، منها «الكافية في النحو»، و «منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل»، و«مختصر المنتهى»، توفي سنة ٦٤٦هـ. انظر : ابن فرحون، الديباج المذهب : ١٨٩ .

(٢) ابن الحاجب، منتهى الوصول : ١٨٤ .

(٣) المقري : هو محمد بن أحمد بن بكر بن يحيى القرشي المقَّري، يكنى بأبي عبدالله، قاضي الجماعة بفاس، فقيه مالكي، له مصنفات، منها : «القواعد»، توفي سنة ٧٥٩هـ، انظر : ابن فرحون، الديباج المذهب : ٢٨٨.

(٤) الريسوني، نظرية المقاصد : ٢٠٤، نقلاً عن المقري، القواعد : القاعدة (٨٦٤)

(٥) الشاطبي، الموافقات : ٢/١٢٦ .

(٦) ولي الله الدهلوي : هو أحمد بن عبدالرحيم الفاروقي، الدهلوي : الهندي، الملقب بـ (شاه ولي اللَّه) حنفي من المحدثين، له مصنفات كثيرة، منها : «حجة الله البالغة»، توفي سنة ١١٧٩هـ. انظر : الزركلي، الأعلام : ١/١٤٩ .

(٧) ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة : ١/٦ .

(٨) الجويني، البرهان : ٢/٥٨١ .

- رحمه اللَّه - أن العلماء لم يتفقوا على الأحكام التي تعلل والأحكام التي لا تعلل»، وقبل أن يبين آراء العلماء في هذه المسألة بيَّن رأيه في كيفية بيان حكم ما، معلل بمعنى أم لا؟

وخلاصته تكمن بقوله: «وقد تحصل من مجموع ما ذكرناه أن الذي لا يعلل أصلًا، هو الذي لا ينقدح فيه معنى مناسب، ولا شبه، وقد ذكرنا ما يقطع الشبه، والمعلل هو الذي ينقدح فيه معنى مخيل أو شبه على شرط السلامة»[1].

ثم يشرع في بيان الخلاف في مسألة ما يعلل ومالا يعلل عند الحنفية والشافعية، فقال: «نقل أصحاب المقالات عن أصحاب أبي حنيفة أنهم لا يرون إجراء القياس في الحدود، والكفارات، والتقديرات، والرخص، وكل معدول به عن القياس.

وتتبع الشافعي مذهبهم، وأبان أنهم لم يفوا بشيء من ذلك.

قال الشافعي: أما الحدود، فقد كثرت أقيستكم فيها حتى عديتموها إلى الاستحسان، وقد زعمتم في مسألة شهود الزنا، أن المشهود عليه مرجوم، وما يجري الاستحسان فيه، فهذا أعوص على مذاهب القائلين به من الأقيسة، فلا يمتنع جريان القياس فيه.

وأما الكفارات فقد قاسوا فيها الإفطار بالأكل على الإفطار بالوقاع، وقاسوا قتل الصيد ناسيًا على قتله عامدًا، مع تقييد النص بالعمد في قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا﴾[2].

وأما المقدرات، فقد قاسوا فيها، ومما أفحشوا فيه تقديراتهم، بالدلو والبئر من غير ثبت، ولا استناد إلى خبر أو أثر.

وأما الرخصة، فقد قاسوا فيها، وتناهوا في البعد، فإن الاقتصار على الأحجار في الاستجمار من أظهر الرخص، ثم اعتقدوا أن كل نجاسة نادرة كانت، أو معتادة مقيسة على الأثر اللاصق بمحل النجو، وانتهوا في ذلك إلى نفي استعمال

---

(١) المرجع السابق: ٢/٥٨٤.

(٢) سورة المائدة، آية: ٩٥.

الأحجار، مع قطع كل منصف بأن الذين عاصروا رسول اللَّه ﷺ فهموا هذا التخفيف منه في نجاسة ما يعم به البلوى عملًا وعلمًا وكانوا على تحرزهم في سائر النجاسات على الثياب والأبدان .»[١] .

ثم قال - أي الجويني - : «وأما المعدول عن القياس، فقد ضرب الشافعي في الاستجمار فيه مثلًا، وهو بيّن من جهة أن النجاسة إنما يعفى عنها عند فرض تعذر الاحتراز، وليس الأمر كذلك في غير نجاسة البلوى، فإن استعمال الماء يسير لاعسر فيه .

وقال : زعمتم أن القهقهة تبطل الصلاة، واعتقدتم ذلك معدولًا عن القياس، زعمتم أنها تبطل صلاة ذات ركوع وسجود، ولا تبطل صلاة الجنازة، ولم ينقدح لكم فرق معنوي، ولكنكم اعتقدتم قضية جرت - لو صحت - في صلاة من الصلوات الخمس، ورأيتم أن تقتصروا على مورد النص، ثم قلتم : القهقهة تبطل صلاة النفل، وإن لم تكن القضية في النفل . فليت شعري ما الذي عنّ لكم في التخصيص من وجه والإلحاق من وجه؟ .

وقال في مساق هذا الكلام : اعتمدتم في الوضوء بنبيذ التمر الخبر، وقد جرى في الوضوء، واعتبرتم الغسل به، ولم تعتبروا نبيذ الزبيب بنبيذ التمر، مع اشتمال كلام الرسول عليه السلام لو صح الحديث - على التنبيه لذلك، فإنه قال عليه السلام : «ثمرة طيبة وماء طهور» .

فهذه جمل جمعها الشافعي في مساق هذه المسألة عليهم»[٢] .

وبعد هذا السرد لكلام الإمام الشافعي، يتدخل الجويني ليتكلم عن حجج هذه القضية، وذلك على النحو التالي :

قال - رحمه اللَّه - : « . . ونحن نرد الكلام إلى الحجاج، فنقول لهم : لم منعتم إجراء القياس في هذه الأصول؟

(١) الجويني، البرهان : ٢/٥٨٤ - ٥٨٥ .

(٢) المرجع السابق : ٢/٥٨٥ - ٥٨٦ .

فإن قالوا : الحدود تدرأ بالشبهات ، والأقيسة مظنونة ، فلا ينبغي أن نهجم على إثباتها بمظنون ، والظان معترف ببقاء إمكان وراء ظنه ، فيحصل بذلك الإمكان الدرء .

وهذا الذي ذكروه يعارضه القصاص ، لأنهم لم يمتنعوا من إجراء القياس فيه ، وإن كان يندرئ بالشبهات ، ويبطل ما ذكروه بالعمل بخبر الواحد في الحدود ، فإنه ليس مقطوعًا به ، ولا خلاف في قبوله ، والذي ذكروه إنما كان يستمر أن لو كانوا لا يثبتون الحدّ في مظنون ، وهذا باطل قطعًا .

ثم الجواب المحقق فيه : أن وجوب العمل بالقياس ليس مظنونًا .

ثم إن كانت الحدود تسقط بالشبهات ، والكفارات معها ، فَلِمَ يمتنع إجراء القياس فيها وهي بمثابة سائر المغارم؟

وأما المقدرات ، فقد قالوا فيها : لاتتعدى العقول إلى معانٍ تقتضيها ، فلا يجري القياس فيها .

قلنا : إن كان ينحسم فيها المعاني المخيلة المناسبة ، فلم ينسدّ مسلك الأشباه .

وأما الرخص ، فقد قالوا فيها : إنها منح من اللّه وعطايا ، فلا نتعدى بها مواضعها ؛ فإن في قياس غير المنصوص على المنصوص في الأحكام الاحتكام على المعطي في غير محل إرادته .

وهذا هذيان ، فإن كل ما يتقلّب فيه العباد من المنافع فهي منح من اللّه تعالى ، ولا يختص بها الرخص .

فإن قيل : فما الذي ترون؟

قلنا : قد وضح بما قدمناه ما يعلل ومالا يعلل ، ونحن نتخذ تلك الأصول معتبرنا في النفي والإثبات ، فإن جرت مسالك التعليل في النفي والإثبات أجريناها ، وإن انسدت حكمنا بنفي التعليل ، ولا يختص ذلك بهذه الأبواب»[١] .

(١) المرجع السابق : ٢/٥٨٧ - ٥٨٨ .

وما مر معنا من مناقشات مذهبية فقهية، سواءً للإمام الشافعي أو الإمام الجويني، ليست بكبير أهمية في موضوع التعليل عند إمام الحرمين، وإنما ذُكرت لتكون تمهيدًا للكشف عن الأساس النظري الذي تنطلق منه رؤية كل من الحنفية والشافعية بمن فيهم إمام الحرمين في مسألة جريان القياس في الحدود والكفارات والتقديرات والرخص وكل معدول به عن سنن القياس، ومن ثم علاقة هذا بتعليل أصول الشريعة، لذا كان من الواجب أن نذكر رأي الإمام الجويني، وما قرره في هذه القضية، وهو أن الأصل أن جميع نصوص الشارع قابلة لأن يقاس عليها إلا ما منع الشارع من القياس عليه، كان يمكن القياس عليه لولا منع الشارع من ذلك، فقال - رحمه اللّه - : «ومما نختم القول به : أن التعليل قد يمتنع بنص الشارع على وجوب الاقتصار، وإن كان لولا النص أمكن التعليل، وهو كقوله تعالى : ﴿إِنْ أَرَادَ ٱلنَّبِيُّ أَن يَسْتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[١] .

وقال عليه السلام : «**وإنما أحلت لي ساعة من نهار، ثم عادت حُرمتها كيوم خلق اللّه السماوات والأرض**»[٢]، وقال لأبي بردة بن دينار، وقد جاء بعناق، وكان لا يملك غيرها، فأراد التضحية بها رغبة في مساهمة المسلمين : «**تُجزئ عنك ولن تجزئ عن أحد بعدك**»[٣] .

فمهما منعنا نصٌّ من القياس امتنعنا، وكذلك لو فرض إجماع على هذا النحو، وإن ساوى المسافر في الفطر .

فإذا لم يكن منع من هذه الجهات، فالمتبع في جواز القياس إمكانه عند الشرائط المضبوطة فيه، والمتبع في منعه امتناعه، وعدم تأتيه على ما يشترط فيه .

---

(١) سورة الأحزاب، آية : ٥٠ .

(٢) رواه البخاري، بلفظ : «إن الله قد أذن لرسوله ولم يأذن لكم وإنما أذن لي فيها ساعة من نهار ثم عادت حرمتها اليوم كحرمتها بالأمس .»، كتاب العلم، باب ليبلغ العلم الشاهد الغائب . . حديث رقم (١٠٤) : ١/٥١ .

(٣) رواه البخاري، كتاب العيدين، باب الأكل يوم النحر، حديث رقم (٩١٢) : ١/٣٢٥، ورواه مسلم، كتاب الأضاحي، باب وقتها، حديث رقم (١٩٦١) : ٣/١٥٥٢ .

فهذه جملة كافية فيما يعلل وما لا يعلل»[١] .

مما مر معنا من أقوال يتضح أن في مسألة جريان القياس في الحدود والكفارات والتقديرات والرخص وكل معدول به عن سنن القياس ، رأيين :

الرأي الأول : أن القياس لا يتحقق في المقدرات والكفارات والرخص ، وكل معدول به عن القياس ، وهو رأي الحنفية[٢] .

والرأي الثاني : أن القياس يتحقق في كل نص إلا مامنع الشارع من تعليله ، ولما كانت هذه الأمور مما لم يرد منع من الشارع من القياس عليها ، فإنه يمكن القياس عليه ، وهذا هو رأي الشافعية[٣] .

ويذكر أبو الحسين البصري ، سبب هذا الخلاف ، قائلًا : «والخلاف بين الناس : هل في الشريعة جملة من المسائل يعلم أنه لا يجوز أن تدل دلالة على علة أحكامها ، فيمتنع استعمال القياس فيها في الجملة ، أو ليس كذلك ، بل ينبغي أن يستقرئ مسألة مسألة؟ فأصحاب أبي حنيفة يقولون إنا علمنا ذلك جملة من المسائل ، وهي التي ذكروها ، وغيرهم لا يحكم بذلك في أكثر هذه المسائل على سبيل الجملة بل يستقرؤون مسألة مسألة»[٤] .

فالإمام الجويني يرى - كما يرى الشافعية - أنه يجب أن يقتصر على النص في تحديد ما يعلل ومالا يعلل ، فالمنع من القياس في بعض الأصول إنما هو من اختصاص الشارع ، ولا مجال للرأي فيه ، أما بالنسبة للحنفية فإنه بالإضافة إلى ما منع الشارع من القياس عليه ، فإن للرأي دورًا أيضًا في تحديد مالا يقاس عليه[٥] .

ويضرب إمام الحرمين أمثلة توضح ما ذهب إليه ، فقال : «ربَّ شيء يمنع فيه

---

(١) الجويني ، البرهان : ٢/٥٨٨ - ٥٨٩ .

(٢) انظر رأي الحنفية عند : السرخسي ، أصول السرخسي : ٢/ ١٤٩ .

(٣) انظر رأي الشافعية عند : السبكي ، الإبهاج : ٣/ ٣٠ .

(٤) أبو الحسين البصري ، المعتمد : ٢/٢٦٥ .

(٥) الخليفي ، بحث : مقاصد الشريعة عند إمام الحرمين : رؤية أصولية ، من مجموعة أبحاث ندوةالذكرى الألفية لإمام الحرمين : ٩٩٥ - ٩٩٦ .

جريان القياس، وامتناعه في أمرين وأمور وأمور. ومثاله: أن الكتابة فيها أمور لاتنقاس، وأمور يتطرق إليها القياس وكذلك القول في النكاح والإجارة، والمعاملة المسماة قراضًا، مع النظر في المساقاة..

فالكتابة مع اعتقاد ثبوتها عقد من العقود مستندًا إلى الإيجاب والقبول، والتراضي، منطو على عوض من شرطه أن يكون معلوم الوصف والمقدار.

فهذه الأصول جارية على قياس المعاوضات، فمن قاس عليها في هذه الأحكام معاوضة، أو قاسها على معاوضة، فهو قايس في محل القياس.

والذي لاينقاس من الكتابة أصلها، فإنها على الحقيقة معاملة الملك بالملك، فمن سوّغ معاملة متضمنها ذلك، ورام قياسًا على الكتابة، كان قايسًا في محل لا يجري القياس فيه»[١].

ويقول إزاء هذا المثال: «وحق الناظر أن يتدبر هذه المواقف، ويتبين المواقع التي يجري فيها القياس، والمواقف التي يقف عندها، ولا يطرد فيها القياس نظرًا إلى محل الوقف، وكذلك لا يطلق إثباتًا نظرًا إلى المحل المنقاس»[٢].

فالإمام الجويني ينتقد طريقة الحنفية؛ ذلك لأن أصول الشريعة - عنده - ينبغي ألا يقاس بعضها بالبعض الآخر، ليُرى ما يتفق منها فيجعل أصلًا، وما خالفها في بعض تلك الأوصاف ليُجعل خارجًا عن قياس الأصول، فهو ينتقد هذه الطريقة[٣]، قائلًا: «فمن اعترف بأصل وأراد أن يعتبر خاصيته بأمر آخر فهو خارج عن الاعتبار المرضي، والقياس الكلي والجزئي»[٤].

وتعليله فيما ذكر، هو: «أن خواص الأصول لو اعتبر بعضها ببعض لكانت كل خاصية بدعًا بالإضافة إلى الأخرى، ولكن لو استد نظر الموفق ورآى كل شيء على

---

(١) الجويني، البرهان: ٢/٥٨٩ - ٥٩٠.

(٢) المرجع السابق: ٢/٥٨٩.

(٣) الخليفي، بحث: مقاصد الشريعة عند إمام الحرمين، رؤية أصولية: ٩٩٧.

(٤) الجويني، البرهان: ٢/٥٩٠.

ما هو عليه، وتبين له أن النظر السديد يقتضي تقرير كل خاصية، عدم اعتبارها بغيرها»[(١)] .

ويتعمق الإمام الجويني في هذه المسألة بتقسيمه لأصول الشريعة أو فلنقل نصوص الشريعة، إلى قسمين، حيث قال: «ثم القول في ذلك ينقسم إلى ما ينقدح فيه مصلحة كلية تصلح لتمهيد الأصول والقواعد، وإلى ما لا يتجه فيه ذلك على ظهور.

فأما ما يظهر فيه أمر كلي، فهو كخواص النكاح؛ فإنها مربوطة بأمر ظاهر في استصلاح العباد، فتلك لا يُلفى لها نظير في غير نكاح: فإنا إنما نتكلم في خواص النكاح، ولو قدرنا وجدان نظير لها لما كان ما فيه الكلام خاصًا، ولما تحقق تميُّز الأصول بخواصها، وتحيزها بمقاصدها، ولما صارت القواعد كلها في التكليف تحت ربقة واحدة ضابطة في طريق الاستثناء، وهذا محال»[(٢)] .

والمقصود من هذا المثال هو أن النكاح أثبت مؤبدًا، والتأبيد في العقود يجر جهالة، إلا أن هذه الجهالة منطبقة على مقصود النكاح، إذ الغرض منه الوصلة والاستمتاع والإئتلاف، وهذا ينتقض بالتأقيت[(٣)] .

وهذا ما ذكره إمام الحرمين، حيث قال: « . . . والنكاح أثبت مؤبدًا والتأبيد يجر جهالة، ولكن هذه الجهالة منطبقة على مقصود النكاح، إذ الغرض منه الوصلة والاستمتاع على الإئتلاف وهذا ينتقض بالتأقيت . . »[(٤)] .

والمثال الثاني الذي ضربه إمام الحرمين في هذا القسم هو الإجارة، وفيه قال: «الإجارة موضوعها يقتضي أعلام المنافع بالمدة، أو بالعمل الموصوف؛ فإنها من عقود المعاوضات، والمكايسات، ولو أثبتت المنافع فيها مجهولة، لكان إثباتها

---

(١) المرجع السابق: ٢/٥٩٢.

(٢) المرجع السابق: ٢/٥٩٠.

(٣) الخليفي، بحث: مقاصد الشريعة عند إمام الحرمين: رؤية أصولية: ٩٩٧.

(٤) الجويني، البرهان: ٢/٥٩٢.

كذلك خارجًا عن مقصود العقد»[١] .

وبعد ذكر هذين المثالين، يقول: «فإذًا خاصية كل عقد وإن خالفت خاصية آخر، فمعناها في موضوعها، كمعنى الأعلام في موضع الأحكام، فليس الأعلام موضوعًا لعينه، وإنما عيّن لعوض يقتضيه»[٢] .

ومن هنا يتبين لنا رأي إمام الحرمين في أن كل أصل من أصول الشريعة، ينبغي أن ينظر إليه على أنه أصل قائم بذاته، ومستقل بأوصافه المختصة به عن بقية الأصول.

وقد ورد في «تخريج الفروع على الأصول» هذا الخلاف الذي ذكره الجويني بين الحنفية والشافعية، فجاء فيه أن: «المعدول عن القياس يجوز أن يقاس عليه ما في معناه عند الشافعي رضي اللّه عنه، واحتُج في ذلك: أن القياس يعتمد فهم المعنى، وقد تحقق ذلك هنا، فإنا لا نجوِّز التعليل والتعدية إلا عند ظهور المعنى في الأصل المستثنى عن القياس العام في الفرع الملحق به، أفضى ما في الباب أن الأصل المستثنى مخالف لأصل آخر، فإن خالف أصلًا آخر لا يمتنع تعليله، وإلحاق غيره به.

والسر فيه هو أن قواعد الشرع بأسرها تتلاقى في قضايا عامة، لكن كل قاعدة انفردت بخاصية تخالف خاصية القاعدة الأخرى، وتلك الخصائص مبناها على التغاير والاختلاف، إذ لو قلنا: إن الخصائص بأسرها شيء واحد، لجعلنا المباحات مباحًا واحدًا.

وذهب الحنفية إلى منع القياس على الخارج عن القياس.

واحتجوا بأن ركن القياس فهم المعنى في الأصل المقيس عليه، والمعدول عن القياس ليس كذلك، وهذا فاسد لما ذكرنا»[٣] .

---

(١) المرجع السابق: ٢/٥٩٢.

(٢) المرجع السابق: ٢/٥٩٢.

(٣) الزنجاني، تخريج الفروع على الأصول: ١٨٣.

ولا أرى حاجة للخوض في المقارنة بين المذهبين ، ولكن الذي أريد أن أبينه هنا هو أن الإمام الجويني راعى مقاصد الشريعة في مسألة التعليل ، فالتعليل عنده مبني على المعاني والمصالح والأغراض ، ولهذا قال - مامر معنا - : «ثم القول في ذلك ينقسم إلى ما ينقدح فيه مصلحة كلية تصلح لتمهيد الأصول والقواعد .»[(١)] والأمثلة التي ذكرناها تبين المقصود .

وهذا ما عناه صاحب «تخريج الفروع على الأصول» بقوله : «.. فإنا لا نجوز التعليل والتعدية إلا عند ظهور المعنى في الأصل المستثنى عن القياس العام في الفرع الملحق به .»[(٢)] .

❁ ❁ ❁

□ المطلب الخامس: أقسام العلل وأصول الشريعة عند إمام الحرمين:

ما ذكرنا كان تأييدًا واضحًا من إمام الحرمين للمذهب الشافعي في قضية ما يعلل وما لا يعلل ، إلا أن للإمام الجويني فلسفته الخاصة به في مسألة تعليل أصول الشريعة ، وهو وإن كان لا يضاد ما ذهب إليه الشافعية - حتمًا - إلا أن الجويني أراد بهذا التقسيم أن يبين من خلاله ما يصح إجراء القياس عليه ومالا يصح ، بطريقة أخرى مبتكرة ، لم يُسبق إليها ، اعتمدها هو من استقرائه لأصول الشريعة[(٣)] ، وهذا ما أشعرنا به ، بقوله : «هذا الذي ذكره هؤلاء أصول الشريعة ، ونحن نقسمها خمسة أقسام . .» .

ولنتناول الآن هذه الأقسام الخمسة ، ثم نلقى الضوء عليها لاستخراج ما يهمنا فيما نبحث عنه ، فقد عنون الموضوع بـ «تقاسيم العلل والأصول» ثم قال : «هذا الذي ذكره هؤلاء أصول الشريعة ، ونحن نقسمها خمسة أقسام :

أحدها : ما يعقل معناه وهو أصل ، ويئول المعنى المعقول منه ، إلى أمر

---

(١) الجويني ، البرهان : ٢/ ٥٩٠ .

(٢) الزنجاني ، تخريج الفروع على الأصول : ١٨٣ .

(٣) انظر مبحث طرق الكشف عن مقاصد الشريعة عند إمام الحرمين : ٨٨ .

ضروري ، لابد منه مع تقرير غاية الإيالة الكلية والسياسية العامية ، وهذا منزلة قضاء الشرع بوجوب القصاص في أوانه ، فهو معلل بتحقق العصمة في الدماء المحقونة ، والزجر عن التهجم عليها ، فإذا وضح للناظر المستنبط ذلك في أصل القصاص تصرّف فيه ، وعدّاه إلى حيث يتحقق أصل هذا المعنى فيه ، وهو الذي يسهل تعليل أصله ، ويلتحق به تصحيح البيع ، فإن الناس لو لم يتبادلوا ما بأيديهم لجر ذلك ضرورة ظاهرة ، فمستند البيع إذا آيل إلى الضرورة الراجعة إلى النوع والجملة ؛ ثم قد تمهد في الشريعة أن الأصول إذا ثبتت قواعدها ، فلا نظر إلى طلب تحقيق معناها في آحاد النوع ، وهذا ضرب من الضروب الخمسة .

الضرب الثاني : ما يتعلق بالحاجة العامة ، ولا ينتهي إلى حد الضرورة ، وهذا مثل تصحيح الإجارة ؛ فإنها مبنية على مسيس الحاجة إلى المساكن مع القصور عن تملكها ، وضِنَّة ملاكها بها على سبيل العارية ، فهذه حاجة ظاهرة غير بالغة مبلغ الضرورة المفروضة في البيع وغيره ، ولكن حاجة الجنس قد تبلغ مبلغ ضرورة الشخص الواحد من حيث إن الكافة لو منعوا عما تظهر الحاجة فيه للجنس ، لنال آحاد الجنس ضرار لا محالة ، تبلغ مبلغ الضرورة في حق الواحد ، وقد يزيد أثر ذلك في الضرر الراجع إلى الجنس على ما ينال الآحاد بالنسبة إلى الجنس ، وهذا يتعلق بأحكام الإيالة ، والذي ذكرناه مقدار غرضنا الآن .

والضرب الثالث : ما لا يتعلق بضرورة حاقة ، ولا حاجة عامة ، ولكنه يلوح فيه غرض في جلب مكرمة ، أو في نفي نقيض لها ، ويجوز أن يلتحق بهذا الجنس طهارة الحدث ، وإزالة الخبث .

وإن أحببنا عبّرنا عن هذا الضرب وقلنا ، مالاح ووضح الندب إليه تصريحًا كالتنظف ، فإذا ربط الرّابط أصلًا كليًا به تلويحًا ، كان ذلك في الدرجة الأخيرة ، والمرتبة الثانية البعيدة في المقايس ، وجرى وضع التلويح فيه مع الامتناع عن التصريح وضع حمل المكلفين على مضمونه ، مع الاعتضاد ، بالدواعي الجبلية ، كما سبق تقرير هذا في المسالك السابقة والصور الممثلة .

والضرب الرابع : مالا يستند إلى حاجة وضرورة ، وتحصيل المقصود فيه مندوب إليه تصريحًا ابتداء ، في المسلك الثالث في تحصيله خروج عن قياس كلي ، وبهذه المرتبة يتميز هذا الضرب من الضرب الثالث .

وبيان ذلك بالمثال : أن الغرض من الكتابة تحصيل العتق ، وهو مندوب إليه ، والكتابة المنتهضة سبباً في تحصيل العتق تتضمن أمورًا خارجة عن الأقيسة الكلية كمعاملة السيد عبده وكمقابلته ملكه بملكه ، والطهارات قصاراها إثبات السبب وجوبًا إلى إيجاب مالا تصريح بإيجابه ، وليس فيها اعتراض على أصل آخر سوى ما ذكرناه في التصريح والتلويح ، وقد مثلناها بوضع الشرع النكاح على تحصين الزوجين .

والضرب الخامس من الأصول : مالا يلوح للمستنبط معنى أصلًا ولا مقتضى من ضرورة أو حاجة ، أو استحثاث على مكرمة ، وهذا يندر تصويره جدًا ، فإنه إن امتنع استنباط معنى جزئي ، فلا يمتنع تخيله كليًا ، ومثال هذا القسم العبادات البدنية المحضة ، فإنه لا يتعلق بها أغراض دفعية ولا نفعية ، ولكن لا يبعد أن يقال : تواصل الوظائف يديم مرون العباد على حكم الانقياد ، وتجديد العهد ، بذكر اللَّه تعالى ينهى عن الفحشاء والمنكر ، وهذا يقع على الجملة ، ثم إذا انتهى الكلام في هذا القسم إلى تقديرات كأعداد الركعات ، وما في معناها ، لم يطمع القايس في استنباط معنى يقتضي التقدير فيما لا ينقاس أصله .

فهذا بيان ضروب الأصول على الجملة »[١] .

وما ذكره الجويني على سبيل الإجمال ، فقد عاد واستطرد وفصّل ، إلا أني أُرجئ ذكر التفصيلات في مباحث أخرى لها علاقة بما ذكره فيها ، ولكن لابد لنا هنا من وقفات يحتاجها المقام :

الوقفة الأولى :

أن هذا التقسيم الذي قسمه إمام الحرمين لأصول الشريعة لايبعد كثيرًا عن

(١) الجويني ، البرهان : ٢/٦٠٢ - ٦٠٤ .

التقسيم الذي قسمه الشافعية لأصول الشريعة، والذي ذكره الجويني، بقوله: «ثم القول في ذلك ينقسم إلى ما ينقدح فيه مصلحة كلية تصلح لتمهيد الأصول والقواعد، وإلى مالا يتجه فيه ذلك الظهور»[1]، أقول لا يبعد كثيرًا تقسيم الجويني عن تقسيم الشافعية، بل هو منبثق منه؛ ذلك لأن الأقسام التي ذكرها الجويني - عدا القسم الخامس إجمالًا - انقدحت فيها معانٍ ومصالح، غير أن الجويني دقق النظر أكثر من سابقيه، وخرج بأقسام تتفاوت بحسب حاجة الناس.

أما القسم الخامس الذي ذكره الجويني بقوله: «مالا يلوح فيه للمستنبط معنى أصلًا، ولا مقتضى من ضرورة أو حاجة، أو استحثاث على مكرمة ..»، فيكاد يكون هو ما عناه الشافعية بأنه مالا يتجه فيه مصلحة كلية.

الوقفة الثانية:

أن الإمام الجويني - رحمه اللَّه - رتب هذه الأقسام بحسب قوة معقولية المعاني، او بحسب قوة وضوح العلة في كل قسم، فبدأ بما تكون العلة فيه أكثر وضوحًا من غيره، فقال: «أحدها: ما يعقل معناه وهو أصل، ويئول المعنى المعقول منه إلى أمر ضروري لابد منه ..»، ثم انتقل بعد ذلك إلى القسم الثاني، والذي تكون فيه العلة واضحة، ولكنها أقل وضوحًا من سابقتها في القسم الأول، حيث قال: «والضرب الثاني: ما يتعلق بالحاجة العامة، ولا ينتهي إلى حد الضرورة ..»، فنلاحظ هنا أن الإمام الجويني لم يُشر إلى معقولية المعنى، كما فعل في القسم الأول، برغم وجودها هنا، ولعل هذا بسبب أن العلة هنا أقل وضوحًا من القسم الأول كما ذكرنا، وربما يؤيد هذا قوله عن هذا القسم بعد ذكره لمثال الإجارة: «.. وهذه حاجة ظاهرة غير بالغة مبلغ الضرورة .».

ثم انتقل بعد ذلك إلى القسم الثالث، والذي تكون فيه العلة أقل وضوحًا منها في القسم الثاني، فقال: «والضرب الثالث: مالا يتعلق بضرورة حاقة، ولا حاجة عامة، ولكنه يلوح فيه غرض في جلب مكرمة أو نفي نقيض لها ..»، فيظهر من

(١) المرجع السابق: ٢/ ٥٩٠.

قوله: « .. يلوح فيه .. » أن العلة هنا أضعف من حيث الظهور من القسمين السابقين؛ فالضروريات، والحاجيات مما يدركه العقل حتى ولو لم يأت بهما الشرع، أما الأمور الاستصلاحية فهي مما لا يمكن للعقل أن يدركه، بل لابد فيه من التلقي من الشارع.

ومن هنا جاء كل من القسم الرابع والخامس في مؤخرة الأقسام؛ لعدم ظهور العلة فيهما، ففي القسم الرابع، قال الجويني: « مالا يستند إلى حاجة وضرورة، وتحصيل المقصود فيه مندوب إليه تصريحًا ابتداء .. ».

وأما القسم الخامس، فكلام الإمام بيِّن في أن المعنى فيه أو العلة غير ظاهرة، حيث قال فيه: «والضرب الخامس من الأصول: مالا يلوح فيه للمستنبط معنى أصلًا، ولا مقتضى من ضرورة أو حاجة، أو استحثاث على مكرمة .. ».

ويلاحظ - أيضًا - أن الإمام الجويني راعى في ترتيب هذه الأقسام حاجات الناس، يقول الدكتور الخليفي: «بداية نلاحظ أن أصول الشريعة نزلت بحسب حاجات الناس، وكيف أن هذه الحاجات رتبت تنازليًا من الضروري إلى الحاجي إلى ما يتعلق بالمكارم الكلية وصولًا إلى مرتبة تتلاشى فيه الصلة مع حاجات الناس، ويصبح داخلًا في الأمور التعبدية»(١) .

الوقفة الثالثة:

أنه وقع في كلام الإمام الجويني - عند كلامه عن القسم الرابع - تقديم وتأخير، فقد قال: «والضرب الرابع: مالا يستند إلى حاجة وضرورة، وتحصيل المقصود فيه مندوب إليه تصريحًا ابتداءً، وفي المسلك الثالث في تحصيله خروج عن قياس كلي، وبهذه الطريقة يتميز هذا الضرب من الضرب الثالث»(٢) .

«والذي يظهر من كلامه أن القسم الرابع هو الذي في تحصيله خروج عن قياس كلي، وأن القسم الثالث لا يخالف قياسًا كليًا، بل تحصيل المقصود فيه مندوب إليه

---

(١) الخليفي، بحث: مقاصد الشريعة عند إمام الحرمين: رؤية أصولية: ١٠٠٢.

(٢) الجويني، البرهان: ٢/٦٠٣.

تصريحًا ابتداءً، ومما يدل على ذلك أنه قال بعد القسم الرابع: «وبيان ذلك بالمثال: أن الغرض من الكتابة تحصيل العتق، وهو مندوب إليه، والكتابة المنتهضة سببًا في العتق تتضمن أمورًا خارجة في الأقيسة الكلية، كمعاملة السيد عبده، وكمقابلة ملكه بملكه، والطهارات قصاراها إثبات السبب وجوبًا إلى إيجاب مالا تصريح بإيجابه، وليس فيها اعتراض على أصل آخر سوى ما ذكرناه»[(١)] .

الوقفة الرابعة:

ما ذكره الدكتور الريسوني، بالنسبة للقسمين الثالث والرابع فإنه: «يمكن دمجهما في قسم واحد، ويؤكد هذا أنه - أي الجويني - عندما ذكر القسم الخامس نص على أنه لايدخل في الضروريات، ولا في الحاجيات، ولافي المحاسن، فحصر الأقسام الأخرى في ثلاث، ثم إذا جئنا إلى هذا القسم الخامس، نجد أنه قد قسمه - ضمنيًا - إلى ما يعلل تعليلًا إجماليًا، وإلى مالا تعليل له، وإذن: فما وقع تعليله، فيجب إلحاقه بأحد الأقسام الثلاثة، فهو إما من الضروريات، وإما من الحاجيات، وإما من المحاسن، وما تعذر تعليله، فهو ليس، مما نحن فيه، أي: تقسيم العلل، فلا يبقى عند التحقيق إلا ثلاثة أقسام.»[(٢)] .

ومن هنا يمكن تقسيم هذه الأقسام بالطريقة الآتية:

«القسم الأول عنده هو الضروري، والثاني هو: الحاجي، والثالث والرابع هما: التحسيني بقسميه: حيث إن العلماء فيما بعد جعلوا التحسيني قسمين[(٣)] :

أ) مالا يقع في معارضة قاعدة شرعية كالطهارة.

ب) ما يقع في معارضة قاعدة شرعية ومثلوا له بالكتابة»[(٤)] .

الوقفة الخامسة:

إن هذا التقسيم الخماسي، يعتبر مفتاحًا لعلم مقاصد الشريعة، فكثير من

---

(١) اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية: ٤٩، الجويني، البرهان: ٢/٦٠٣.

(٢) الريسوني، نظرية المقاصد: ٣٦.

(٣) ومنهم الرازي في المحصول، انظر، الرازي، المحصول: ٥/٢٢٢.

(٤) اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية: ٤٩ - ٥٠.

المواضيع والمباحث المقاصدية الأساسية ترجع إلى هذا التقسيم، فظهر لنا في هذا التقسيم، أقسام المقاصد ومراتبها: الضروريات، والحاجيات والتحسينات، التي أصبحت حديث العلماء بعد الجويني، كما أشار الجويني خلال هذا التقسيم إلى السياسة الشرعية، والتي تعتمد اعتمادًا أساسيًا على مقاصد الشريعة، فقال: «أحدها ما يعقل معناه وهو أصل، ويئول المعنى المعقول منه إلى أمر ضروري، لابد منه مع تقرير غاية الإيالة الكلية والسياسة العامية..»[1].

وقوله عند الكلام عن القسم الثاني: «.. وهذا يتعلق بأحكام الإيالة.»[2].

كما وردت فيه بعض من المقاصد الجزئية أو الفرعية من خلال الأمثلة التي ضربها الجويني كالمقصد من القصاص، والمقصد من البيع، والمقصد من الإجارة، والمقصد من النكاح.

كما ذكر الجويني، بعضًا من القواعد المقاصدية، فبعد عرضه للتقسيم الخماسي بصورة إجمالية، عاد وتناول كل قسم بشكل مفصل، مناقشًا، ومعلقًا، ومستطردًا.، فظهرت بعض القواعد ذات الصلة بعلم المقاصد، وسيأتي الكلام عما ذكر في مباحث قادمة.

الوقفة السادسة:

يدفعنا القسم الخامس الذي ذكره إمام الحرمين إلى الكلام عن أحكام العبادات، هل الأصل فيها التعبد[3] أم لا؟.

---

(١) الجويني، البرهان: ٦٠٢/٢.

(٢) الجويني، البرهان: ٦٠٢/٢ - ٦٠٣.

(٣) جاء في الموسوعة الفقهية الكويتية (التعبديات في اصطلاح الفقهاء والأصوليين، تطلق على أمرين:
الأول: أعمال العبادة والتنسك.
الثاني: الأحكام الشرعية التي لا يظهر للعباد في تشريعها حكمة غير مجرد التعبد، أي: التكليف بها لاختيار عبودية العبد، فإن أطاع أثيب وإن عصى عوقب، والمراد بالحكمة هنا: مصلحة العبد من المحافظة على نفسه أو عرضه أو دينه أو ماله أو عقله، أما مصلحته الأخروية - من دخول جنة الله تعالى والخلاص من عذابه - فهي ملازمة لتلبية كل أمر أو نهي، تعبدياً كان أو غيره» انظر: الموسوعة الفقهية الكويتية: ٢٠١/١٢.

والذي يظهر أنه يرى أن الأصل في أحكام العبادات التعبد، إلا إذا ورد فيها ما يدل على معقولية معانيها، حيث قال: «ومثال هذا القسم (أي القسم الخامس) العبادات البدنية المحضة، فإنه لا يتعلق بها أغراض دفعية ولا نفعية، ولكن لا يبعد أن يقال تواصل الوظائف يديم مرون العباد على حكم الانقياد، وتجديد العهد بذكر اللَّه تعالى ينهى عن الفحشاء والمنكر، وهذا يقع على الجملة، ثم إذا انتهى الكلام في هذا القسم إلى تقديرات كأعداد الركعات وما في معناها، لم يطمع القايس في استنباط معنى يقتضي التقدير فيما لا ينقاس أصله»(١).

فهو هنا لا ينكر أن أحكام العبادات معللة إجمالًا، لكنه يرى أن تفاصيلها - وهي كثيرة - لا مدخل للتعليل فيها.

ويزيد موضحًا ما ذكره: «والضرب الخامس: متضمنه العبادات البدنية التي لا يلوح فيها معنى مخصوص، لا من مآخذ الضرورات، ولا من مسالك الحاجات، ولا من مدارك المحاسن، كالتنظف في الطهارة والتسبب إلى العتاقة في الكتابة، ولكن يتخيل فيها أمور كلية لا ننكر على الجملة أنها غرض الشارع في التعبد بالعبادات البدنية، وقد أشعر بذلك نصوص القرآن الكريم، في مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ﴾(٢).

ولا يمنع أيضًا أن يتخيل فيها أمر آخر وهو: أن الإنسان يبعد منه الركون إلى السكون، فالقوى المحركّة تحرّكه لا محالة، فإن تُركت في جهات الشهوات، وإذا استحثت بالرغبة والرهبة على العبادات، انصرفت حركاتها إلى هذه الجهات»(٣).

ثم يقول: «وهذا فن لا يضبطه القياس، ولا يحيط به نظر المستنبط، والأمر فيه محال على أسرار الغيوب، واللَّه تعالى المستأثر به، فلا يسوغ اعتبار ضرب إحداها

---

(١) الجويني، البرهان: ٢/٦٠٤.

(٢) سورة العنكبوت، آية: ٤٥.

(٣) الجويني، البرهان: ٢/٦٢٢ - ٦٢٣.

في جهة اختصاصها، ولا يسوغ اعتبارها في إثبات قضيتها الخاصة بغيرها من الضروب، فإنا منعنا اعتبار ضرب بضرب، فيما لا يستند إلى ضرورة وحاجة، وإن كان يغلب على الظن تعيين مقصود منه على منهاج المحاسن، فلأن يمنع ذلك في العبادات التي لا يتعين منها مقصد أولى وأحرى»[١].

وفي هذا المعنى قال تلميذه الغزالي: «مبنى العبادات على الاحتكامات، ونعني بالاحتكام: ما خفي علينا وجه اللطف، لأنا نعتقد أن لتقدير الصبح بركعتين، والمغرب بثلاث، والعصر بأربع سرًا، وفيه نوع لطف وصلاح للخلق، استأثر اللَّه سبحانه وتعالى بعلمه، ولم نطلع عليه، فلم نستعمله، واتبعنا فيه الموارد»[٢].

وكذلك الإمام العز بن عبدالسلام، الذي قال: «المشروعات ضربان: احدها ظهر لنا أنه جالب لمصلحة أو دارئ لمفسدة، أو جالب دارئ لمفسدة، أو جالب دارئ لمصلحة، ويعبر عنه بأنه معقول المعنى.

الضرب الثاني: مالم يظهر لنا جلبه لمصلحة أو درؤه لمفسدة، ويعبر عنه بالتعبد وفي التعبد من الطواعية والإذعان مما لم تعرف حكمته ولا نعرف علته، ماليس مما تظهر علته وفهمت حكمته، فإن مُلابسه قد يفعله لأجل تحصيل حكمته وفائدته، والمتعبد لا يفعل ما تعبد به إلا إجلالًا للرب وانقيادًا إلى طاعته، ويجوز أن تتجرد التعبدات عن جلب المصالح ودرء المفاسد، ثم يقع الثواب عليها بناءً على الطاعة والإذعان من غير جلب مصلحة غير مصلحة الثواب، ودرء مفسدة غير مفسدة العصيان، فيحصل من هذا أن الثواب قد يكون على مجرد الطاعة من غير أن تحصل تلك الطواعية جلب مصلحة أو درء مفسدة، سوى مصلحة أجر الطواعية»[٣].

ويشير المقري إلى أن الأصل في أحكام العبادات التعبد، محذرًا من المبالغة

---

(١) المرجع السابق: ٢/٦٢٣.

(٢) الغزالي، شفاء الغليل: ٢٠٤.

(٣) العز، القواعد: ١/١٨.

في التشوف للحكم ، فقال : « التدقيق في تحقيق حكم المشروعية من ملح العلم لا من متنه عند المحققين ، بخلاف استنباط علل الأحكام ، وضبط أماراتها ، فلا ينبغي المبالغة في التنقير عن الحِكَم ، لا سيما فيما ظاهره التعبد ، إذ لا يؤمن فيه من ارتكاب الحظر ، والوقوع في الخطل ، وحسب الفقيه من ذلك ما كان منصوصًا أو ظاهرًا ، أو قريبًا من الظهور »[١] .

والتحذير هنا لأن الأصل في أحكام العبادات التعبد لا المعقولية والتعليل .

وقد نص الإمام الشاطبي على أن الأصل في العبادات بالنسبة للمكلف التعبد دون الالتفات إلى المعاني ، فقال : « الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التعبد ، دون الالتفات إلى المعاني ، وأصل العادات الالتفات إلى المعاني »[٢] .

ويورد الشاطبي عدة أدلة على ما ذكر :

أولها : الاستقراء ، فيقول : « فإنا وجدنا الشارع قاصدًا لمصالح العباد ، والأحكام معه تدور حيثما دار ، فترى الشيء الواحد يمنع في حال لا تكون فيه مصلحة ، فإذا كان فيه مصلحة جاز . ولم نجد هذا في باب العبادات مفهومًا كما فهمناه في العادات »[٣] .

الثاني : « أن الشارع توسع في بيان العلل والحِكَم في تشريع باب العادات . وأكثر ما علل فيها بالمناسب الذي إذا عرض على العقول تلقته بالقبول ، ففهمنا من ذلك أن الشارع قصد فيها اتباع المعاني ، لا الوقوف مع النصوص ، بخلاف باب العبادات ، فإن المعلوم فيه خلاف ذلك »[٤] .

الثالث : أن العقلاء لم يهتدوا إلى وجوه التعبدات في أزمنة الفترات ، اهتداءهم لوجوه معاني العادات ، التي أقر الشارع كثيرًا منها[٥] .

---

(١) المقري ، القواعد : ٢/٤٠٦ - ٤٠٧ .

(٢) الشاطبي ، الموافقات : ٢/٣٠٠ .

(٣) المرجع السابق : ٢/٣٠٠ - ٣٠٥ .

(٤) المرجع السابق : ٢/٣٠٦ .

(٥) المرجع السابق : ٢/٣٠٤ .

وقال ابن عاشور : «ولذلك كان واجب الفقيه عند التحقق من أن الحكم تعبدي أن يحافظ على صورته ، وأن لا يزيد في تعبديتها كما لا يضيع أصل التعبدية»[١] .

فالفقيه عليه أن يحافظ على صورة الحكم التعبدي لأنه غير معلل ، وهذا هو الأصل ، «ومن أجل ذلك اتفقوا على امتناع القياس في إثبات أصول العبادات»[٢] .

هذه نصوص تؤيد ما ذهب إليه الجويني ، ولكن هناك من العلماء من حاول إثبات أن أحكام العبادات معللة سواء أصولها أو فروعها ، ولعل هذا بغرض الوصول إلى إثبات أن الأصل في أحكام العبادات التعليل ، وإن لم يصرحوا بذلك ، ومن هؤلاء ابن دقيق العيد ، فبعد أن ذكر عددًا من الحكم - التي استنتجها باجتهاده - المتعلقة بأحكام الحج ، قال : «وبهذه النكتة يظهر لك أن كثيرًا من الأعمال التي وقعت في الحج ، ويقال فيها : إنها تعبد ، ليست كما قيل»[٣] .

ويعقب الصنعاني على ما ذكره ابن دقيق العيد بقوله : «بذكر الوقائع المشتملة على المصالح الدينية يظهر أن كثيرًا من أعمال الحج التي ادعي أنها تعبدية لا يعرف حكمها ليس كذلك ، بل بعضها أو كثير منها يظهر وجه حكمته»[٤] .

فقوله : «بعضها أو كثير منها» فيه إشارة إلى أن الأصل هو التعليل لاسيما وإن

---

(١) ابن عاشور ، مقاصد الشريعة : ١٧٦ - ١٧٧ .

(٢) المرجع السابق : ٢٥٧ .

(٣) ابن دقيق العيد ، إحكام الأحكام : ٣/ ٤٥ ، وابن دقيق العيد : هو محمد بن علي بن وهب بن مطيع ابن أبي الطاعة القشيري ، أبو الفتح تقي الدين ، الفقيه ، الأصولي ، المحدث ، له مصنفات نافعة ، منها : «شرح العمدة» ، و«الإلمام في الحديث» ، توفي سنة ٧٠٢هـ . انظر : السبكي ، طبقات الشافعية الكبرى : ٩/٢٠٧ .

(٤) الصنعاني ، العدة : ٣/٥٢٩ ، والصنعاني : هو محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني الكحلاني ، ثم الصنعاني ، المعروف بالأمير ، مجتهد ، من بيت الإمامة في اليمن ، أصيب بمحن كثيرة من الجهلاء والعوام ، من كتبه : «سبل السلام شرح بلوغ المرام» . انظر : الزركلي ، الأعلام : ٦/٣٨ .

كان كثيرًا أو غالبًا؛ فإذا كانت أكثرها معللة فهذا يعني أن الأصل هو التعليل لا التعبد.

ولذلك فقد أورد ابن القيم عشرات الأمثلة من الأحكام المتعلقة بالعبادات مبينًا حكمها ومقاصدها، إلى أن قال: «فهذه نبذة يسيرة تطلعك على ما وراءها من أنه ليس في الشريعة شيء يخالف القياس، ولا في المنقول عن الصحابة الذي لا يعلم لهم فيه مخالف، وأن الصحيح دائر مع أوامرها ونواهيها وجودًا وعدمًا، كما أن المعقول الصحيح دائر مع أخبارها وجودًا وعدمًا، فلم يخبر اللّه ولا رسوله بما يناقض صريح العقل، ولم يشرع ما يناقض الميزان والعدل»[1].

وقد حاول الدكتور الريسوني - مستطردًا - إثبات هذا الرأي، حيث أورد عددًا من الأمثلة التي ذكرها الشاطبي - نفسه - التي تتعلق بأحكام العبادات مع بيان مقاصدها وأسرارها، في محاولة من الريسوني لنقض ما ذهب إليه الشاطبي من أن الأصل هو التعبد، كما ذكر أقوال غيره من العلماء من الذين بينوا الكثير من المقاصد الفرعية والحكم التعبدية، وقال - حفظه اللّه - إن: «الأحكام المعللة المعنى في مجال العبادات كثيرة جدًا، وأن القليل منها هو الذي قد يتعذر تعليله تعليلًا صحيحًا. ظهر بجلاء أكثر أن الأصل في الأحكام الشرعية - العادية والعبادية - هو التعليل، وأن ما خرج عن هذا فهو استثناء»[2].

فهو إذًا يعتمد الكثرة التي ذكرها العلماء في أن الأصل هو التعليل لا التعبد، ويؤيد رأيه بقوله: «وقد اعترف الجويني بأن ماليس له معنى معقول نهائيًا من الأحكام الشرعية «يندر تصويره جدًا»[3] »[4].

ولكن رغم هذا أرى أن القول بأن الأصل في أحكام التعبدات هو التعبد هو

---

(١) ابن القيم، أعلام الموقعين: ٢/ ٧١.

(٢) الريسوني، نظرية المقاصد: ١٩٧.

(٣) الجويني، البرهان: ٢/ ٦٠٤.

(٤) الريسوني، نظرية المقاصد: ١٩٧.

الأرجح فالكثرة التي اعتمد عليها الريسوني لاتدل على أن الأصل هو التعليل، لأنها مبنية على الظن والتخمين، وغير مطردة، وهذا ما ذكره الشاطبي بقوله: «. الحِكَم المستخرجة لما لا يعقل معناه، على الخصوص في التعبدات، كاختصاص الوضوء بالأعضاء المخصوصة والصلاة بتلك الهيئة من رفع اليدين والقيام والركوع والسجود، وكونها على بعض الهيئات دون بعض، واختصاص الصيام بالنهار دون الليل، وتعيين أوقات الصلوات في تلك الأحيان المعينة دون ما سواها من أحيان الليل والنهار، واختصاص الحج بالأعمال المعلومة، وفي الأماكن المعروفة، وإلى مسجد مخصوص، إلى أشباه ذلك مما لا تهتدي العقول إليه بوجه، ولا تطور نحوه، فيأتي بعض الناس فيطرِّق إليه حكما يزعم أن مقصود الشارع من تلك الأوضاع، وجميعها مبني على ظن وتخمين غير مطرد في بابه، ولا مبني عليه عمل .»[١] .

أما استشهاده بقول الجويني: «.. وهو يندر تصويره جدًا»[٢] ، فهذه الندرة بالنسبة لمجموع أصول الشريعة التي يغلب عليها التعليل، أما بالنسبة للعبادات فليست نادرة بل العكس هو الصحيح.

ثم أنه نسي قول الجويني: «فإنا منعنا اعتبار ضرب بضرب، فيما لا يستند إلى ضرورة وحاجة، وإن كان يغلب على الظن تعيين مقصود منه على منهاج الأمر بالمحاسن، فلأن يمتنع ذلك في العبادات التي لا يتعين منها مقصد أولى وأحرى»[٣] .

ثم إن الريسوني قال - مستدركًا - ومدركًا خطورة الأمر - في آخر مطافه: «على أن للتعليل - كما هو معلوم - مسالكه وقوانينه المذكورة في علم أصول الفقه، فلابد من مراعاتها - فليس لأحد أن يعلل بذوقه وتخمينه، وليس لأحد أن

---

(١) الشاطبي، الموافقات: ١/ ٨٠.
(٢) الجويني، البرهان: ٢/ ٦٠٤.
(٣) المرجع السابق: ٢/ ٦٢٣.

يحكّم في شرع اللّه ظنونه وتوهماته، لأن ذلك معناه: القول على اللّه، وتقصيده مالم يقصده»[١].

ومادام الأمر كذلك، فكيف نحكم بأن الأصل في أحكام التعبدات هو التعليل، بحكم مبنية - وإن كانت كثيرة - على الظن والتخمين، لا على أساس مسالك أصول الفقه في التعليل؟.

إن القول بأن الأصل في أحكام العبادات هو التعبد، لا يعني أنها شرعت بدون حكمة أو مصلحة فالشريعة منزهة عن العبث، وإنما شاء اللّه سبحانه وتعالى أن يخفي علينا هذه الحكم والمقاصد، وفي هذا يقول صاحب «البحر المحيط»: «ثم الأحكام الشرعية تنقسم إلى ما أطلعنا عليه وعلى وجه الحكمة فيه بأدلة موضوعة من النص تارة..، ومنها مالا يُطلع فيه على وجه الحكمة الخفية، وهي من ألطاف اللّه التي لا يطلع عليها، فمن هاهنا تخصيص التكاليف بوقت دون وقت.»[٢].

❁ ❁ ❁

(١) الريسوني، نظرية المقاصد: ٢٠٠.
(٢) الزركشي، البحر المحيط: ١٢٧/٥.

المبحث الثاني
القياس عند إمام الحرمين

❑ المطلب الأول: تعريف القياس لغة واصطلاحًا:

أولًا : تعريف القياس لغة :

« قاس الشيء يَقيسه ، قَيْسًا ، وقياسًا واقتاسه ، وقَيَّسه إذا قدره على مثاله . . ويقال : قايَست بين شيئين إذا قادرت بينهما . . ويقال قصِّر مقياسك على مقياسي أي مثالك على مثالي »[١] .

وقال ابن فارس : « القاف والواو والسين أصل واحد يدلُّ على تقدير شيء بشيء ، ثم يصرّف فتقلبُ واؤه ياء ، والمعنى جميعه واحد ، فالقوس الذراع ، وسميت بذلك لأنه يقدر بها المذروع ، وبها سميت القوس التي يرمى عنها ، قال اللّٰه تعالى : ﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ﴾[٢] قال أهل التفسير : أراد ذراعين ، . وتقلب الواو لبعض العِلَلْ ياءً ، فيقال : بيني وبينه قِيسُ رمح ، أي قَدرُه ومنه القياس ، وهو تقدير الشيء بالشيء . . »[٣] .

فالقياس لغة : التقدير ، وقال بعض الأصوليين : القياس لغة : التقدير والتسوية أو المساواة ، لأن التقدير يستلزم المساواة[٤] .

ثانيًا : تعريف القياس أصوليًا :

اختلفت عبارات الأصوليين في تعريفهم للقياس من حيث الاصطلاح ، اختلافًا واسعًا ، وبشكل يصعب حصره في هذا المقام ؛ لذا رأيت من المناسب أن أختار تعريف صاحبنا إمام الحرمين ، الذي عرفه في الورقات بأنه : « رد فرع إلى الأصل

---

(١) ابن منظور ، لسان العرب : ١٨٧/٦ - ١٨٨ .

(٢) سورة النجم ، آية : ٩ .

(٣) ابن فارس ، معجم مقايس اللغة : ٤٠/٥ .

(٤) الآمدي ، الإحكام : ٢٠١/٣ ، السبكي ، الإبهاج : ٣/٣ .

بعلة تجمعهما في الحكم»[١] .

قال ابن قاوان[٢] شارح الورقات : «أي جعل الفرع راجعًا إلى أصله في الحكم مساويًا له بسبب علة توجد فيهما جميعًا ، وتوجب في الفرع ثانيًا ما أوجبت من الحكم في الأصل أولًا»[٣] . وعرفه الجويني في الكافية بأنه : «تعليل حكم الفرع بعلة حكم الأصل . . وإنما يكون قياسًا : إذا اجتمع فيه أصل وفرع وجامع بينهما وهو المعنى الموجود في الأصل والفرع جميعًا»[٤] .

لكن الجويني ذكر تعريفًا آخر في «التلخيص» و«البرهان» ، هو تعريف الإمام الباقلاني ، حيث قال : «فأقرب العبارات[٥] : حمل معلوم على معلوم في إثبات

---

(١) الجويني ، الورقات : ٣٠.

(٢) ابن قاوان : هو الحسين بن أحمد بن محمد بن أحمد البدر بن الخواجا الكيلاني ، ثم المكي ، يلقب بشهاب الدين ويكنى بابن قاوان ، ولد سنة ٨٤٢هـ . انظر : الشريف حسين ، مقدمة تحقيق كتاب التحقيقات في شرح الورقات : ١٥ - ١٦ .

(٣) ابن قاوان ، التحقيقات في شرح الورقات : ٥٢٣ .

(٤) الجويني ، الكافية : ٣٩.

(٥) قال : «فأقرب العبارات» ؛ لأنه لا يرى من الممكن وضع حدٍ للقياس حداً حقيقياً ؛ لاشتماله على حقائق كثيرة مختلفة ، كالحكم والأصل والفرع والجامع بين الفرع والأصل ، فهذه أمور مختلفة تجعل من المتعذر وضع حدٍ للقياس ، وهذا ما صرح به ، حيث قال : « . . إذا أنصفنا ، لم نر ما قاله القاضي حداً ؛ فإن الوفاء بشرائط الحدود شديد ، وكيف الطمع في حدّ ما يتركب من النفي والإثبات ، والحكم الجامع؟ فليست هذه الأشياء مجموعة تحت خاصية نوع ، ولا تحت حقيقة جنس ، وإنما المطلب رسم يؤنس الطالب ، وإلا فالتقاسيم التي ضمنها القاضي كلامه تجانب صناعة الحد ، فهذا مما لابد من التنبيه له» ، ووافقه ابن المنير شارح البرهان ، لكن بتعليل آخر . . ، وقال ابن الأنباري : الحقيقي إنما يتصور من الجنس والفصل ، ولا يتصور ذلك في القياس ، وخالف الجمهور في ذلك ، حيث ذهبوا إلى أنه من الممكن وضع حد للقياس حدٍ اسمي ، لأن القياس من الأمور الاصطلاحية الاعتبارية التي تكون حقائقها على حسب الإصطلاح والاعتبار ، فالجمهور إذا يرون حده من حيث الاصطلاح لا الحقيقة ، وعلى هذا يكـون الخلاف بين الجمهور وبين غيرهم خلافاً لفظياً ، هذا ما ذكره صاحب نبراس العقول .

والذي أراه أنه خلاف حقيقي وليس خلافاً لفظياً ؛ لأن الغرض من التعريف الاصطلاحي هو بيان حقيقة الشيء والله تعالى أعلم ، انظر : الجويني ، البرهان : ٤٨٩/٢ ، الشوكاني ، إرشاد الفحول : ٣٣٨ ، عيسى منون ، نبراس العقول : ١٤٠ .

حكم لهما أو نفيه عنهما، بأمر يجمع بينهما، من إثبات حكم، أو صفة، أو نفيهما»[١].

واختار هذا التعريف جمهور المحققين من الشافعية[٢]، ومنهم الإمام الغزالي[٣]، والرازي[٤]، والآمدي[٥]، وغيرهم.

ويوضح الجويني المقصود بقوله: «حمل معلوم على معلوم»، فقال: «أراد اعتبار معلوم بمعلوم وذكر المعلوم حتى يشتمل الكلام على الوجود والعدم، والنفي والإثبات، فإنه لو قال: حمل شيء على شيء، لكان ذلك حصرًا للقياس في الموجودات، وسبيل القياس أن يجري في المعدوم والموجود»[٦].

وذكر نحو هذا، الغزالي[٧]، والرازي[٨]، والآمدي[٩]، والشوكاني[١٠].

ثم قال: «ثم فسَّر (أي: الباقلاني) الحمل. فقال: في إثبات حكم لهما، أو نفيه عنهما، ثم لما علم أن التحكّم بالحمل ليس من القياس بسبيل، وإنما القايس من يتخيل جامعًا، ويبني عليه ما يبغيه، مبطلًا كان أو محقًا - ذكر الجامع، فقال: بجامع، ثم صنَّفه إلى حكم، وصفة، في نفي أو إثبات»[١١].

❁ ❁ ❁

---

(١) الجويني، البرهان: ٤٨٧/٢، التلخيص: ١٤٥/٣.
(٢) الآمدي، الإحكام: ٢٠٥/٣، الشوكاني، إرشاد الفحول: ٣٣٧.
(٣) الغزالي، المستصفى: ٢٨٠.
(٤) الرازي، المحصول: ٩/٥.
(٥) الآمدي، الأحكام: ٢٠٥/٣.
(٦) الجويني، البرهان: ٤٨٧/٢.
(٧) الغزالي، المستصفى: ٢٨٠.
(٨) الرازي، المحصول: ٩/٥.
(٩) الآمدي، الإحكام: ٢٠٦/٣.
(١٠) الشوكاني، إرشاد الفحول: ٣٣٧.
(١١) الجويني، البرهان: ٤٨٧/٢ - ٤٨٨.

❑ المطلب الثاني: أهمية القياس عند إمام الحرمين:

تتجلى أهمية القياس الأصولي وتتأكد، كلما لاحت لنا وقائع مستجدة لانجد فيها نصًا من الكتاب أو السنة، أو من الإجماع، فكما هو معلوم أن النصوص محدودة محصورة، وفي المقابل فإن الوقائع لا حصر لها، ولله تعالى في كل واقعة حكم، لابد للمكلفين من معرفته، فلابد إذًا من دليل يُلجأ إليه للكشف عن أحكام الوقائع المستجدة التي لا نص فيها، وقد خاض في بحر القياس كبار العلماء، إدراكًا منهم لأهميته، وخطورة التهاون في أمره، فشددوا النكير على من أنكره، واعتبروه غير مؤهّل للفتوى والاجتهاد.

ويبين إمام الحرمين عظم منزلة القياس وضرورته، ملمحًا لعلاقته بمقاصد الشريعة، وذلك في مقدمة كتاب القياس في «البرهان»، حيث قال: «القياس مناط الاجتهاد، وأصل الرأي، ومنه يتشعب الفقه، وأساليب الشريعة، وهو المفضي إلى الاستقلال بتفاصيل أحكام الوقائع، مع انتفاء الغاية والنهاية؛ فإن نصوص الكتاب والسنة محصورة مقصورة، ومواقع الإجماع معدودة مأثورة؛ فما ينقل منها تواترًا، فهو المستند إلى القطع وهو معوز قليل، وما ينقله الآحاد عن علماء الأعصار ينزل منزلة أخبار الآحاد، وهي على الجملة متناهية، ونحن نعلم قطعًا أن الوقائع التي يتوقّع وقوعها لا نهاية لها.

والرأي المبتوت المقطوع به عندنا أنه لا تخلو واقعة عن حكم الله تعالى، متلقى من قاعدة الشرع، والأصل الذي يسترسل على جميع الوقائع القياس، وما يتعلق به من وجوه النظر والاستدلال، فهو إذًا أحق الأصول باعتناء الطالب، ومن عرف مآخذه وتقاسيمه، وصحيحه وفاسده، وما يصح من الاعتراضات عليها، وما يفسد منها، وأحاط بمراتبها جلاء وخفاءً، وعرف مجاريها ومواقعها، فقد احتوى على مجامع الفقه.

وإن نحن خصصنا هذا الكتاب بفضل بسط، فسببه ما نبهنا عليه من عظم خطره، واشتداد مسيس الحاجة إليه، وإبتنائه على إفضائه إلى مالا نهاية له مع انضباط

مأخذه؛ فليس النظر في الشرع مفوضًا إلى استصلاح كل أحد؛ فهي إذا متناهية الأصول غير متناهية الجدوى والفوائد .»[١] .

❁ ❁ ❁

❑ المطلب الثالث: القياس وعلاقته بمقاصد الشريعة:

الكلام عن علاقة القياس بالمقاصد، لا يبتعد كثيرًا عن التعليل وماله من علاقة بمقاصد الشريعة؛ فجوهر القياس ولبه قائم على التعليل، إلا أن الكلام عن القياس وعلاقته بالمقاصد ربما يكون أكثر دقة ووضوحًا من «التعليل».

وهاك بعضًا من الوجوه التي يظهر من خلالها علاقة القياس بمقاصد التشريع :

أولًا : تظهر هذه العلاقة من خلال تعريف القياس الأصولي الذي مفاده يكون بإلحاق واقعة لا نص على حكمها بواقعة ورد نص بحكمها لتساوي الواقعتين في علة الحكم، وذلك كتحريم النبيذ قياسًا على الخمر، فقد ورد تحريم الخمر، بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[٢]، والعلة في تحريمها الإسكار المفضي إلى ضياع العقل، والحفاظ على العقل - كما هو معروف - كلية من الكليات التي حافظ عليها الشرع، وجعلها مقصدًا من مقاصده، وما ذُكر يتحقق في النبيذ.

فنلاحظ صلة القياس بمقاصد الشريعة تتجلى من جهة أن اللّه تعالى ما شرع حكمًا إلا لمصلحة، وإن مصالح العباد هي غايته في التشريع، فإذا ساوت الواقعة التي لانص فيها الواقعة المنصوص عليها في العلة، قضت الحكمة والعدالة أن تُساويها في الحكم تحقيقًا للمصلحة التي هي مقصود الشارع من التشريع، إذ لايتفق وعدل اللّه وحكمته أن يحرم شرب الخمر محافظة على عقول عباده، ويبيح آخر فيه خاصية الإسكار التي حُرمت من أجلها الخمر، لأن مآل هذا المحافظة على العقول

---

(١) الجويني، البرهان: ٢/٤٨٥ - ٤٨٦.

(٢) سورة المائدة، آية: ٩٠.

من مسكر، وتركها لتذهب بمسكر آخر[١] .

وبهذا يتضح أن القياس صمام أمان للمحافظة على مقاصد الشرع في المستجدات التي لم ينص الشارع عليها .

ثانيًا : أن العلاقة بين القياس والمقاصد، تبدو فيما قرره علماء الأصول فيما يتصل بالوصف الظاهر المنضبط (العلة)، وقد قرروا أن هذا الوصف إما أن تكون معرفته بالنص أو الإجماع أو الاستنباط[٢] . فبالنسبة للأخير فقد اعتمدوا فيه على مسلك المناسبة، لمعرفة علة الوصف، أي مناسبة الوصف الذي يُجعل علة عن طريق الاجتهاد لربط الحكم به من جهة إفضائه إلى المصلحة التي قصدها الشارع من الحكم[٣] . ولهذا جاء تعريفهم للمناسب بأنه : «وصف ظاهر منضبط يحصل عقلًا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصودًا من حصول مصلحة ودفع مضرة»[٤] ، ومثاله : القتل العمد عدوانًا فهو وصف مناسب ملائم لربط القصاص به، فبهذا الربط تتحقق الحكمة المقصودة من تشريع القصاص وهو منع الناس من العدوان، فتحفظ النفوس من الهلاك[٥] .

ولهذا الارتباط بين المناسبة والمقاصد سماها بعض الأصوليين بالمصلحة، وبرعاية المقاصد[٦] .

ثالثًا : ذهب بعض العلماء من أهل الأصول إلى جواز التعليل بالحكمة[٧] ، بمعنى أن الحكمة نفسها هي العلة في الحكم، والبعض الآخر فصَّل في هذه

---

(١) عبدالوهاب خلاف، علم أصول الفقه : ٥٨ .

(٢) الزركشي، البحر المحيط : ٥/١٨٤ .

(٣) خليفة الحسن، فلسفة مقاصد التشريع : ٤٠ - ٤١ .

(٤) الشوكاني، إرشاد الفحول : ٣٦٥ .

(٥) وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي : ١/٦٧٧، عبدالكريم زيدان، الوجيز : ٢٠٦ .

(٦) الشوكاني، إرشاد الفحول : ٣٦٥ .

(٧) منهم الرازي، والبيضاوي، وابن الحاجب، انظر : الرازي، المحصول : ٥/٥٩٥، الإسنوي، نهاية السول : ٤/٦٦، ابن الحاجب، مختصر المنتهى : ٢/٢١٣ - ٢١٤ .

المسألة ، فإن كانت الحكمة ظاهرة منضبطة بنفسها جاز التعليل بها ، وإن لم تكن كذلك فلا يجوز التعليل بها ، كالمشقة فإنها خفية غير منضبطة ، فقد تحصل للحاضر ، وتنعدم في حق المسافر[١] .

وعلى هذين القولين تظهر العلاقة بين القياس ومقاصد الشريعة بجلاء ، كما مر معنا في علاقة التعليل بمقاصد الشريعة ، في حالة قولنا إن العلة مرادفة لكلمة الحكمة أو المقصد[٢] .

لكن الذي عليه جمهور العلماء منع التعليل بالحكمة ، والاستفادة من الوصف الظاهر المنضبط المناسب لربط الحكم من جهة أنه يفضي إليها ، في غالب أحواله[٣] .

رابعًا : من الوجوه التي تُظهر علاقة القياس بالمقاصد هو أنه عند استقراء أدلة أحكام اشتركت في علة ، فإنه يحصل لنا اليقين بأن تلك العلة مقصد مراد الشارع .

مثاله : النهي عن بيع الطعام قبل قبضه ، فعلَّته طلب رواج الطعام في الأسواق ، والنهي عن بيع الطعام بالطعام نسيئة إذا حُمِل على إطلاقه عند الجمهور ، علته أن لا يبقى الطعام في الذمة فيفوت رواجه ، والنهي عن الاحتكار في الطعام عِلَّته إقلال الطعام من الأسواق ، فبهذا الاستقراء يحصل العلم بأن رواج الطعام وتيسير تناوله مقصد من مقاصد الشريعة[٤] .

❁ ❁ ❁

❑ المطلب الرابع: مسالك العلة عند الإمام الجويني:

تعتبر مسالك العلة أحد الطرق التي تكشف عن مقاصد الشارع ، لكنني آثرت

---

(١) منهم الآمدي ، وصفي الدين الهندي ، انظر : الآمدي ، الإحكام : ٣/٢٢٤ ، السبكي ، الإبهاج : ٣/١٤٠ .

(٢) انظر مبحث : التعليل عند إمام الحرمين : ص١١٣ .

(٣) وهبة الزحيلي ، أصول الفقه الإسلامي : ١/٦٥٠ .

(٤) ابن عاشور ، مقاصد الشريعة : ١٣٨ .

وضعها في هذا المبحث؛ نظرًا لأنها تعتبر من أهم الموضوعات التي يبحثها الأصوليون في كتاب القياس باعتبار أنها: الطرق التي يتعرف بها المجتهد على علة الحكم الشرعي، والتي تعد بمثابة قطب الرحى، بالنسبة للقياس.

وقد مر معنا الكلام عن علاقة العلة بمقاصد الشريعة، فهي إن لم تكن مرادفة للمقصد، فإنها تومئ إلى المقصد من الحكم الشرعي[١]، وقد ساق الأصوليون عددًا من الطرق التي ترشد المجتهد إلى معرفة علل الأحكام[٢]، ومن هؤلاء إمام الحرمين، الذي عقد فصلًا في كتاب القياس، في «التلخيص» بعنوان: مسالك العلة، ذكر فيه بعضًا من تلك المسالك، وذلك كما يلي:

١ - النص:

بداية بيَّن الجويني أن النص يعتبر أقوى الطرق في إثبات علة الأصل، فقال: «اعلم أن علة الأصل تثبت بطرق، فأقوى الطرق في إثبات علة الأصل أن يتضمنها كتاب أو سُنَّة»[٣]، وقال في «البرهان»: «وأما ما اعتمده الشافعي وارتضاه (أي في مسالك إثبات علة الأصل)، ولا معدل عنه، ما وجد إليه سبيل - فهو: دلالة كلام الشارع في نصبه الأدلة والأعلام، فإذا وجدنا ذلك ابتدرناه، ورأيناه أولى من كل مسلك»[٤]، ثم يقسِّم - بعد ذلك - النص إلى قسمين، فيقول: «ثم ذلك ينقسم: فمنه ما يكون مصرحًا به، ومنه ما ينبئ عنه ضمنًا.

فأما ما يكون مصرحًا به، فنحو قوله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾[٥] وقوله تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾[٦]، وقوله

---

(١) انظر مبحث التعليل عند إمام الحرمين: ص١١٣.

(٢) الآمدي، الإحكام: ٣/٢٧٧، الرازي، المحصول: ٥/١٩١، الزركشي، البحر المحيط: ٥/١٨٤، الشوكاني، إرشاد الفحول: ٣٥٧، وغيرها كثير.

(٣) الجويني، التلخيص: ٣/٢٤٨.

(٤) الجويني، البرهان: ٢/٥٢٩، الكافية: ١٦٦.

(٥) سورة الحشر، آية: ٧.

(٦) سورة المائدة، آية: ٣٢.

تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ شَآقُّوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ ۚ وَمَن يُشَاقِقِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾[(١)] .

فهذه الظواهر وأمثالها من السنة مصرحة بإثبات الأوصاف المذكورة فيها عللًا. والذي ينبئ عن التعليل ضمنًا، فتكثر أمثلته، ولكنا نذكر ما يقع به الاستقلال: فمنه ما روي عن نبي اللّه ﷺ أنه قال: «**لا يقضي القاضي وهو غضبان**»[(٢)] ففهم كافة العلماء من ذلك، أن الذي راعاه رسول اللّه ﷺ شغل الغضب جأشه واقتضاه لرده عن تمام فكره في طلب الحق فكل ما يحل محله في معناه، من غلبة النوم والجوع ونحوهما فهو مثله»[(٣)] .

ولهذا النوع - الذي يسميه بعض العلماء: الإيماء والتنبيه - أكثر من نوع، أوصله بعضهم إلى تسعة أنواع[(٤)] .

ومما ذكره الجويني من هذه الأنواع، إضافة لما سبق:

أ- «أن يذكر صاحب الشريعة صفة في شيء ثم يعقب تلك الصفة بإثبات حكم، بحيث يعلم في قضية الخطاب أن الحكم مرتبط بالوصف المتقدم، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ ۖ﴾[(٥)] ، فعلق الاعتزال الذي قدمه من ذكر الأذى بحرف الفاء، وهو يقتضي جوابًا عن أمر سبق، ويتضمن ارتباطًا بما فرط من الكلام»[(٦)] .

ب- « . . تعليق الحكم بكل اسم مشتق، نحو قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾[(٧)] .

---

(١) سورة الأنفال، آية: ١٣.
(٢) رواه البخاري، حديث رقم (٦٨٣٩): ٦/٢٦١٦، ومسلم، حديث رقم (١٧١٧): ٣/١٣٤٢.
(٣) الجويني، التلخيص: ٣/٢٥٠.
(٤) الزركشي، البحر المحيط: ٥/١٩٧ - ٢٠٣.
(٥) سورة البقرة، آية: ٢٢٢.
(٦) الجويني، التلخيص: ٣/٢٥٠.
(٧) سورة المائدة، آية: ٣٨.

وقوله تعالى : ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾[1] ، ومنه قوله ﷺ : «**ولا تبيعوا الطعام إلا مثلًا بمثل**»[2] ، فهو مشتق من الطعم ، والخطاب دال على نصبه علة»[3] .

جـ- «.. ما تحقق من قضايا أفعال رسول اللَّه ﷺ في قضية التعليق والارتباط . وذلك نحو ما تقرر لصحبه رضي اللَّه عنهم من تعلق سجوده بسهوه ، ومن تعلق سجوده عند تلاوة بعض الآيات لتلاوتها ، إلى غير ذلك مما أدركوه بقرائن الأحوال .

فهذه الطرق التي يستدل بها إثبات علل الأصول»[4] .

٢ - الإجمـــاع:

من المسالك التي تكشف على علة الأصل الإجماع ، وهذا المسلك نص عليه إمام الحرمين قائلًا : «قد يوجد من الإجماع لحكم علة أجمعوا على تعليله بها كتبليغهم حد الشرب ثمانين بعلة أنه في الغالب ، إذا سكر هذى ، وإذا هذي افترى ، فأوجبوا على من يشرب المسكر حد المفتري .»[5] .

ويورد الجويني اعتراض الإمام الباقلاني على ذلك ، قائلًا : «وألحق معظم الأصوليين بذلك أن يجمع القائسون على تعيين علة في الأصل فجعلوا إجماعهم دلالة على ثبوت علة الأصل .

قال القاضي - رضي اللَّه عنه : وهذا لا يصح عندنا ، فإن القائسين ليسوا كل الأمة ولا تقوم الحجة بقولهم . والذي استقر عليه جوابه أنه لا أثر لإجماع القائسين ، اللهم إلا أن تصور رجوع منكري القياس عن الإنكار ، ثم يجمع الكافة

---

(١) سورة النور ، آية : ٢٢ .

(٢) رواه مسلم ، حديث رقم (١٥٩٢) : ١٢١٤/٣ .

(٣) الجويني ، التلخيص : ٢٥٠/٣ - ٢٥١ .

(٤) الجويني ، التلخيص : ٢٥١/٣ ، البرهان : ٥٢٩/٢ - ٥٣١ ، الكافية : ١٦٧ - ١٦٩ .

(٥) الجويني ، الكافية : ١٦٩ .

على علة ، فتثبت حينئذ»[١] .

لكن الإمام الجويني ردّ على هذا الاعتراض في «البرهان» ، بقوله : «أنا لا نعد منكري القياس من علماء الأمة ، وحملة الشريعة ؛ فإنهم مباهتون أولا على عنادهم ، فيما ثبت استفاضةً وتواترًا ، ولم يحتفل بمخالفته ، لم يوثق بقوله ومذهبه .

وأيضًا : فإن معظم الشريعة صدر عن الاجتهاد ، والنصوص لا تفي بالعشر من معشار الشريعة ؛ فهؤلاء ملتحقون بالعوام ، وكيف يُدْعَون مجتهدين ولا اجتهاد عندهم؟ . وإنما غاية التصرّف التردد على ظواهر الألفاظ»[٢] .

٣ - المناسبة (الإخالة) :

تعتبر المناسبة من أهم مسالك التعرف على العلة ، جاء في «البحر المحيط» : «المناسبة هي عمدة كتاب القياس ، وغمرته وكل غموضه ووضوحه»[٣] .

ويعبر بعض الأصوليين عن هذا المسلك بالإخالة وبالمصلحة ، وبالاستدلال ، وبرعاية المقاصد[٤] .

والمناسبة في اللغة تطلق على :

١- الاتصال ، قال ابن فارس : «النون والسين والباء : كلمة واحدة ، قياسها اتصال شيء بشيء ، منه النسب ، سمي لاتصاله وللاتصال به ، ومنه النسيب : الطريق المستقيم ، لاتصال بعضه من بعض»[٥] .

٢- المشاكلة والملائمة : ومنه قولهم : «ليس بينهما مناسبة» أي مشاكلة[٦] .

والإخالة لغة : «خال الشيء يخال - خيلًا وخيلة وخيْلة وخالًا وخيلًا وخيلانًا

---

(١) الجويني ، التلخيص : ٣/٢٥٣ .
(٢) الجويني ، البرهان : ٢/٥٣٦ - ٥٣٧ .
(٣) الزركشي ، البحر المحيط : ٥/٢٠٦ .
(٤) الزركشي ، البحر المحيط : ٥/٢٠٦ ، الشوكاني ، إرشاد الفحول : ٣٦٥ .
(٥) ابن فارس ، معجم مقاييس اللغة : ٥/٤٢٣ .
(٦) ابن منظور ، لسان العرب : ١/٧٥٦ .

ومخالة ومخيلة وخيلولة : ظنَّه . . وخيَّل فيه الخير تخيَّله : ظنَّه وتفرسه ، وخيَّل عليه : شبَّه ، وأخال الشيء : اشتبه . وقد يأتي خِلْت بمعنى علمت . »[١] .

أما مسلك المناسبة أو الإخالة في الاصطلاح الأصولي ، فقد عرفه إمام الحرمين بأنه : « إثبات علة الأصل بتقدير إخالته ومناسبته الحكم ، مع سلامته عن العوارض والمبطلات ، ومطابقته الأصول »[٢] .

وتعريف الغزالي قريب من تعريف شيخه ، حيث عرفه بأنه : « الاستدلال على كون الوصف علة بالمناسبة بينه وبين الحكم »[٣] ، كما عرفه بأنه : « إثبات العلة بإبداء مناسبتها للحكم »[٤] .

ولكن حتى يتضح المقصود من المناسبة لابد من بيان معنى المناسب ، الذي عبر عنه الجويني بأنه : « المعنى المخيل حكم مناسب لحكم أو صورة ، تنبئ العبارة عنها ، وتقع مناسبة »[٥] ، وأما الغزالي فقد عبر عنه بـ « ما هو على منهاج المصالح بحيث إذا أضيف إليه الحكم انتظم »[٦] ، أما الآمدي ، فقد حاول تعريفه بشكل أكثر وضوحًا ، فعرفه بأنه : «وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح أن يكون مقصودًا من شرع ذلك الحكم ، سواءً كان ذلك الحكم نفيًا أو إثباتًا ، وسواء كان ذلك المقصود جلب مصلحة أو دفع مفسدة »[٧] .

وقريب منه تعريف ابن الحاجب ، فقال : «وصف ظاهر منضبط يحصل عقلًا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصودًا من حصول مصلحة أو دفع مفسدة »[٨] .

---

(١) ابن منظور ، لسان العرب : ٢٢٦/١١ - ٢٢٧ .

(٢) الجويني ، البرهان : ٥٢٦/٢ .

(٣) الغزالي ، شفاء الغليل : ١٤٢ .

(٤) الغزالي ، المستصفى : ٣١١ .

(٥) الجويني ، البرهان : ٨١٤/٢ .

(٦) الغزالي ، المستصفى : ٣١١ .

(٧) الآمدي ، الإحكام : ٢٩٤/٣ - ٢٩٥ .

(٨) ابن الحاجب ، مختصر المنتهى : ٢٣٩/٢ .

وبالنسبة لما ذكره الآمدي وابن الحاجب من قيدي : الظهور والإنضباط ، فقد علل الشربيني هذا بقوله : «لأنه إن لم يكن كذلك لم يكن العلة هو الوصف المناسب الذي الكلام فيه بل لازمه»[١] .

ونخلص من التعريفات السابقة أن المناسب هو : الوصف الذي يترتب على شرع الحكم عنده مصلحة ، والتي هي مقصد الشارع ، أو بمعنى آخر هو الوصف الملائم لتصرفات الشارع في جلب المصالح ودرء المفاسد .

ومادام هذا هو المناسب ، فالمناسبة إذًا ، الملائمة بين الوصف والحكم ، بحيث يكون في تشريع الحكم بناءً على الوصف تحقق مقاصد الشارع ، بجلب المصالح ودرء المفاسد .

وبهذا تعتبر المناسبة : «العلاقة بين الوصف المناسب وحكمه ، وأما المناسب فجزء من هذه العلاقة ، لا تَبِين لنا مناسبته إلا بانتظامه فيها ، فالقتل العمد العدوان وصف مناسب ، والقصاص حكم ، وكلٌّ منهما لو تصور منفردًا لكان مفوتًا للنفس ، وارتباطهما بعلاقة المناسبة يؤدي إلى حفظ النفس»[٢] .

ومن هنا ندرك العلاقة بين المناسبة ومقاصد الشريعة ، فالمناسب يرجع إلى رعاية مقاصد الشارع ، سواءً بجلب المصالح أو درء المفاسد ، وهذا ما أشار إليه الجويني بقوله : «والأمارات الشرعية مصالح تقتضي أحكامها ، وهي على التحقيق متعلقة بها»[٣] .

ومن هنا سميت المناسبة عند بعض العلماء برعاية المقاصد[٤] .

*** ضوابط المناسبة وحجيتها عند الجويني :**

ظهر لنا تعريف الجويني للمناسبة ضابطان :

---

(١) الشربيني ، الشربيني على جمع الجوامع : ٢/٢٧٦.

(٢) أيمن الدباغ ، مسلك المناسبة عند الغزالي والأصوليين : ٩.

(٣) الجويني ، البرهان : ٢/٥٥٥.

(٤) الزركشي ، البحر المحيط : ٥/٢٠٦ ، الشوكاني ، إرشاد الفحول : ٣٦٥.

الأول: السلامة من العوارض والمبطلات.

الثاني: المطابقة لأصول الشريعة.

ويتضحان لنا من خلال رده لاعتراض ورد على مسلك المناسبة، أورده بعد تعريفه لمسلك المناسبة، فقال: «فإن قيل: إذا أبدى المعلل وجهًا مرتضىً في الإخالة قُبل، وقيل له: ليس كل مخيل عَلَمًا، وليس كل استصلاح وجهًا مرتضى في الأحكام، فمن أين زعمت أن ما أبديته من قبيل ما يعتمد عليه؟ إذ الإخالات منقسمة، ووجوه الاستصلاح منتفية، والشرع لا يرى تعلق الحكم بجميعها ولم تضبط الرواة مسالك الظنون للصحابة وأنحائهم.

فإذا بطل دعوى التعلق بكل مصلحة، ولم يتبين لنا ما اعتمده الأولون، فكيف تدل نفس الإخالة؟.

قلنا: قد تبين[1] لنا أنهم - رضي اللّه عنهم - في الأزمان المتطاولة، والآماد المتمادية ما كانوا ينتهون إلى وجوه مضبوطة، بل كانوا يسترسلون في الاعتبار استرسال من لا يرى لوجوه الرأي انتهاء، ويرون طرق النظر غير محصورة، ثم كان اللاحقون يتبعون السابقين، ولا يعتنون بذكر وجوه في الحصر لا تتعدى، فعلمنا بضرورة العقل أنهم كانوا يتلقون معاني ومصالح من موارد الشريعة، يعتمدونها في الوقائع التي لا نصوص فيها، فإذا ظنوها، ولم يناقض رأيهم فيها أصل من أصول الشريعة، أجروها، واستبان أنهم كانوا لا يبغون العلم اليقين، وإنما كانوا يكتفون بأن يظنوا شيئًا عَلَمًا.

فإذا ظهرت الإخالة، وسلم المعنى من المبطلات وغلب الظن، كان ذلك من قبيل ما يتعلق به الأولون قطعًا»[2].

فيظهر لنا أن إمام الحرمين أثبت القول بالإخالة أو المناسبة بإثبات الصحابة -

---

(١) الثابت في نص تحقيق البرهان، لفظة: «يتبين»، ولكني أثبت هنا لفظة «تبين» المثبتة في هامش النص المحقق من نسخة أخرى، وذلك لاتساق المعنى.

(٢) الجويني، البرهان: ٢/٥٢٦ - ٥٢٧.

رضوان اللَّه عليهم - واعتمادهم عليها في الوقائع التي لا نصوص فيها .

لكن اعتمادهم عليها كان مقيدًا بقيدين ، هما : ألا تناقض أصلًا من أصول الشريعة ، وأن توافق وتطابق مضمونها ، ولو على سبيل غلبة الظن إن لم تكن على سبيل القطع .

ويزيد الأمر وضوحًا ، بقوله : «وأنا أقرّب في ذلك قولًا فأقول : إذا ثبت حكم في أصل ، وكان يلوح في سبيل الظن استناد ذلك إلى أمر ، ولم يناقض ذلك الأمر شيءٌ ، فهذا هو الضبط الأقصى ، الذي لا يفرض عليه مزيد .

فإذا أشعر الحكم في ظن الناظر بمقتضى استنادًا إليه ، فذلك المعنى هو المظنون عَلَمًا وعلةً لاقتضاء الحكم ، فإذا ظهر هذا ، وتبين أن الظن كافٍ ، وتوقع الخطأ غير قادح ، ولا مانع من تعليق الحكم ، كان ذلك كافيًا بالغًا .

ومما يعضّد به الغرض أن كل حكم أشعر بعلة ومقتضى ، ولم يدرأه أصلٌ في الشرع ، فهو الذي يُقضى بكونه معتبر النظر ؛ فإن الشارع ما أشار إلى جميع العلل ، واستنبط نظّار الصحابة - رضي اللَّه عنهم - وكانوا يتلقون نظرهم مما ذكرته قطعًا»[١] .

ويورد اعتراضًا آخر ، فيقول : «فإن قيل : فالإخالة مع السلامة هي الدالة إذًا»[٢] .

أي : الدالة على إثبات القول بالإخالة .

فأجاب : «قلنا : لا . ولكن إذا ثبتت الإخالة ، ولاحت المناسبة ، وأندفعت المبطلات ، التحق ذلك بمسلك الصحابة - رضي اللَّه عنهم - فالدليل إجماعهم إذًا . »[٣] .

وليس هذا هو الموضع الوحيد الذي تكلم فيه الجويني عن مسلك المناسبة ، بل

---

(١) الجويني ، البرهان : ٢/٥٢٨ .
(٢) المرجع السابق : ٢/٥٢٨ .
(٣) المرجع السابق : ٢/٥٢٨ .

إنه قد ذكر هذا المسلك في مواضع متفرقة في «البرهان»[١] .

إن الجويني بتقريره لمسلك المناسبة قد أحدث نقلة جديدة في الكلام عن هذا المسلك ، فهو يكاد يكون أول من تكلم فيه بكلام مؤصَّل[٢] ، إلا ما جاء عن أبي إسحاق الإسفراييني فيما نقله عنه الجويني في البرهان ، حيث قال : « فما اعتمده المحققون ، وارتضاه الأستاذ أبو إسحاق : إثبات علة الأصل بتقدير إخالته ومناسبته الحكم ، مع سلامته عن العوارض والمبطلات ، ومطابقته الأصول ، وعبر الأستاذ عنه في تصانيفه بالإطِّراد والجريان ، ولم يعن الطرد المردود ، فإنه من أشد الناس على الطاردين ، ولكنه عرّض بالإخالة وقرنه باشتراط الجريان ، وعنى بالجريان السلامة عن المبطلات »[٣] .

وكذلك ما جاء عن الدبوسي في كتابه : « تقويم الأدلة » ، حيث عرض توجهات العلماء في باب أسماه : القول في الوصف وثبوته علةً يجب العمل به[٤] .

إن هذا التأصيل الذي أصَّله الجويني لمسلك المناسبة ، قد فتح الباب أمام من بعده من الأصوليين للتعمُّق والتوسَّع في هذا المسلك ، بدايةً من السمعاني في قواطع الأدلة[٥] ، وكذلك ابن برهان في الوصول إلى الأصول[٦] ، وبشكل ملحوظ عند الغزالي[٧] ، ومرورًا بالرازي[٨] ، والآمدي[٩] ، وابن الحاجب[١٠] وغيرهم .

---

(١) المرجع السابق : ١/٣٠٩ - ٣١١ ، ٢/٥١٤ ، ٢/٥٢٦ - ٥٢٨ ، ٢/٥٦٤ ، ٢/٦٦٠ ، ٢/٨١٤ ، ٢/٨١٧ ، ٢/٨٢٠ ، ومواضع أخرى كثيرة .

(٢) أيمن الدباغ ، مسلك المناسبة عند الغزالي والأصوليين ، بتصرف : ١٣٤ .

(٣) الجويني ، البرهان : ٢/٥٢٦ .

(٤) الدبوسي ، تقويم الأدلة : ٣٠٤ وما بعدها .

(٥) ابن السمعاني ، قواطع الأدلة : ٢/١٥٦ .

(٦) ابن برهان ، الوصول إلى الأصول : ٢/٢٩٧ .

(٧) الغزالي ، المستصفى : ٣١٠ .

(٨) الرازي ، المحصول : ٥/٢١٧ .

(٩) الآمدي ، الإحكام : ٣/٢٩٤ .

(١٠) ابن الحاجب ، مختصر المنتهى : ٢/٢٣٩ .

*** أقسام المناسب :**

من مظاهر تأصيل الجويني لمسلك المناسبة أنه قسَّمه إلى رتب ودرجات ، بحسب الظهور والخفاء ، حيث قال : «.. ثم الإخالات على رتب ودرجات : فمنها الخفي ، ومنها الجلي ، ومنها المتوسط بين الخفاء والظهور .»(١) .

وهذا التقسيم الذي ذكره الجويني ، هو ما استوحى منه علماء الأصول - لاسيما الغزالي - تقسيمهم للمناسب باعتبار تأثيره من عدمه ، والذي يعد أهم تقسيمات المناسب ؛ حيث إنه يتعلق باعتبار الشارع من عدمه ، وما هو مقبول بالإجماع ، وما هو مردود بالإجماع ، وما هو مختلف فيه(٢) .

والمناسب بهذا الاعتبار ينقسم إلى خمسة أقسام :

أ- المناسب المؤثر ، وهو الذي دل النص أو الإجماع على مناسبته ،وصلاحيته ؛ لأن يكون علة تبنى عليها الأحكام الشرعية(٣) .

وهذا القسم شديد الصلة بالمقاصد ، إن لم يكن مرادفًا لمصطلح « مقصد » ، وما يثبت من المقاصد بهذا الطريق يُعد من المقاصد الثابتة بالنص أو الإجماع ، وتكون إما مأخوذة من ظواهر النصوص مباشرة ، أو بالاستعانة بما يحف بها من قرائن(٤) .

وهذا القسم قد أشار إليه الجويني بمقولة ذكرناها عند الكلام عن طرق الكشف عن مقاصد الشارع - وهي : «وإذا ثبت بلفظ ظاهر قصد الشارع في تعليل حكم بشيء فهذا أقوى متمسك به في مسالك الظنون»(٥) . يقول الإمام الغزالي : «فاعلم أن المؤثر مقبول باتفاق القائلين بالقياس»(٦) .

---

(١) الجويني ، البرهان : ٢/٥٦٤.

(٢) أحمد الذروي ، إثبات العلة الشرعية : ٩١.

(٣) الغزالي ، شفاء الغليل : ١٤٤.

(٤) نعمان جغيم ، طرق الكشف عن مقاصد الشارع : ١٧٧.

(٥) الجويني ، البرهان : ٢/٥٣١.

(٦) الغزالي ، المستصفى : ٣١٢.

ومثاله قوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ﴾[(١)] .

أمر اللَّه تعالى اعتزال النساء في فترة الحيض، ونص تبارك وتعالى على علة هذا الأمر، بقوله: ﴿قُلْ هُوَ أَذًى﴾، فالأذى هو العلة التي بنى الشارع حكمه بالاعتزال عليها. فهذه العلة المنصوصة التي رتب الشارع حكمه عليها تسمى بالمناسب المؤثر. وقد أعطى العلماء «النفاس» حكم الحيض في اعتزال النساء لوجود الأذى الذي هو وصف مؤثر.

ب - المناسب الملائم:

تباينت تعريفات علماء الأصول للمناسب الملائم[(٢)]، إلا أني اخترت تعريف الغزالي، الذي عرفه بأنه ما «عهد جنسه مؤثرًا في جنس ذلك الحكم، وإن لم يعهد عينه مؤثرًا في عين ذلك الحكم في محل آخر»[(٣)] .

والأخذ بهذا النوع من المناسب محل اتفاق بين العلماء إجمالًا، وإن اختلفوا في بعض الجزئيات هل هي داخلة ضمن الملائم أم ضمن غيره[(٤)] .

ومثاله: قليل الخمر الذي لايسكر محرم؛ لأن قليله يدعو إلى كثيره، فهذا مناسب وإن لم يظهر تأثير عينه، لكن ظهر تأثير جنسه. وقد وُجِد في الشرع تحريم الخلوة بالأجنبية، والنظر إليها، لأنه داعٍ إلى الزنا، فظهر لنا تأثير جنس الدواعي إلى المحظور في جنس الحظر[(٥)] .

جـ - المناسب الغريب:

عرَّفه الغزالي بأنه: «الذي لم يظهر تأثيره ولا ملائمته لجنس

---

(١) سورة البقرة، آية: ٢٢٢.

(٢) السعدي، مباحث العلة في القياس: ٤٣١ - ٤٣٣.

(٣) الغزالي، شفاء الغليل: ١٤٩.

(٤) الآمدي، الإحكام: ٣/٣١٢.

(٥) الغزالي، المستصفى: ٣١٢، السبكي، الإبهاج: ٣/٦١.

تصرفات الشرع»[١] .

وعرفه البيضاوي بأنه : «ما أثَّر نوعه في نوع الحكم، ولم يؤثِّر جنسه في جنسه»[٢] .

فهو المناسب الذي لم يشهد باعتباره سوى أصله المعين، دون أن يوجد شاهد لجنسه، ولذلك سمي غريبًا، لأنه شهد لنوعه حكم واحد.

ومثاله : المطلقه ثلاثًا في مرض الموت فإنها ترث، لأن الزوج قصد الإضرار بها بحرمها من الإرث، فيعامل بنقيض قصده، شأنه في ذلك شأن القاتل في عدم تورثه؛ لأنه استعجل الإرث، ومن استعجل شيئًا قبل أوانه عوقب بحرمانه، ومن الواضح أن تعليل حرمان القاتل بهذا الوصف لم يناسب جنسًا من تصرفات الشرع مع أنه يبدو مناسبًا[٣] .

وهذا القسم موطن خلاف بين الحنفية والشافعية، فذهب الحنفية إلى عدم الأخذ به، وعدم صحة القياس عليه[٤] ، بينما أخذ به الشافعية، وجوزوا القياس عليه[٥] ، واختاره من الحنابلة : ابن قدامة[٦] ، والطوفي[٧] .

د - المناسب المرسل :

الكلام عن المناسب المرسل هو ما يسمى عند علماء الأصول بالمصلحة المرسلة[٨] ، أو الاستصلاح وسيأتي الكلام عنه.

---

(١) الغزالي، المستصفى : ٣١٢.
(٢) الإسنوي، نهاية السول : ٥٧/٤.
(٣) الغزالي، المستصفى : ٣١٢، الشوكاني، إرشاد الفحول : ٣٧١.
(٤) السرخسي، أصول السرخسي : ٣٦٨/١، ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير : ٢٠٥/٣.
(٥) الغزالي، المستصفى : ٣١٢، الآمدي، الإحكام : ٣١٢/٣ - ٣١٣.
(٦) ابن قدامة، روضة الناظر : ٣٠٤.
(٧) الطوفي، شرح مختصر الروضة : ١٠٧/٣.
(٨) الرازي، المحصول : ١٦٦/٥.

هـ - المناسب الملغي :

وهو : « الذي لم يشهد له أصل بالاعتبار بوجه من الوجوه ، وظهر مع ذلك إلغاؤه وإعراض الشارع عنه في صوره »[١] .

ومثاله : « كقول بعض العلماء لبعض الملوك ، لمَّا جامع في نهار رمضان ، وهو صائم : يجب عليه صوم شهرين متتابعين ، فلما أنكر عليه ؛ حيث لم يأمره بإعتاق رقبة مع اتساع ماله ، قال : لو أمرته بذلك لسهل عليه ذلك ، واستحقر إعتاق رقبة في قضاء شهوة فرجه ، فكانت المصلحة في إيجاب الصوم ، مبالغة في زجره ، فهذا وإن كان مناسبًا ، غير أنه لم يشهد له شاهد في الشرع بالاعتبار مع ثبوت الغاية بنص الكتاب »[٢] .

وهذا النوع من المناسب مما اتفق على عدم الأخذ به[٣] .

٤- السبر والتقسيم :

هذا المسلك مركب من لفظة السبر ولفظة التقسيم ، ومعناهما لغة واصطلاحًا على النحو الآتي :

أولًا : السبر لغة :

التجربة والاختبار ، قال ابن منظور : « السبر التجربة ، أَسَبَر الشيء سبْرًا حَزَره وخَبَره ، السَّبْر مصدر سَبَر ، الجُرح يَسْبُرُه يَسْبِرُه نظر مقداره وقاسه ليعرف غوْره . وفي حديث الغار قال له أبوبكر : لا تدخله حتى أسبرُه قبلك ، أي أختبره وأعتبره وانظر هل فيه أحد أو شيء يؤذي . »[٤] .

ثانيًا : التقسيم لغة :

التفريق[٥] والتجزئة ، « قسم : القاف والسين والميم أصلان صحيحان يدل

---

(١) الآمدي ، الإحكام : ٣/٣١٥.

(٢) الآمدي ، الإحكام : ٣/٣١٥ ، ابن النجار ، شرح الكوكب المنير : ٤/١٨٠ .

(٣) الآمدي ، الإحكام : ٣/٣١٥ ، العضد ، شرح مختصر المنتهى : ٢/٢٤٣ ، ابن النجار ، شرح الكوكب المنير : ٤/١٧٩ .

(٤) ابن منظور ، لسان العرب : ٤/٣٤٠.

(٥) المرجع السابق : ١٢/٤٨٠ .

أحدهما على جمال وحسن، والآخر على تجزئة الشيء»[١] .

ثالثًا : السبرو التقسيم اصطلاحًا : «حصر الأوصاف في الأصل، وإبطال بعضها بدليله، فيتعين الباقي»[٢] .

وقد شرح معناه إمام الحرمين في «البرهان»، فقال : «إن الناظر يبحث عن معانٍ مجتمعة في الأصل، ويتتبعها واحدًا واحدًا، ويبين خروج آحادها عن صلاح التعليل به إلا واحدًا يراه ويرضاه»[٣] .

والواقع أن مسلك السبر والتقسيم ليس مسلكًا مستقلًا من مسالك الكشف عن العلة، وإنما هو وسيلة من الوسائل المتبعة للتحقق من العليَّة، بناءً على مسلك من المسالك الحقيقية التي مرت معنا[٤] .

ولعلّ هذا ما قصده إمام الحرمين، حينما لم يوافق الباقلاني في أن السبر من أقوى الطرق في إثبات علة الأصل، حيث قال : «قد عدّ القاضي السبر من اقوى الطرق في إثبات علة الأصل، وهذا مشكل جدًا، فإن من أبطل معاني لم يتضمن إبطاله لها إثبات ما ليس يتعرض له بالبطلان، فإنه لا يمتنع أن يبطل مالم يتعرض له أيضًا، فإنه لا يتعين تعليل كل حكم، فعدّ السبر والتقسيم مما تثبت به العلل بعيد، لا اتجاه له .

والذي يوضح المقصد في ذلك : أنه لو انتصب على معنى ادعاه المستنبط دليل، فلا يضر أن يفرض لذلك الحكم علة أخرى، وارتباط الحكم بعلل لا امتناع فيه، وإنما تتعارض العلل إذا تناقضت موجباتها، فيمتنع الجمع بينهما، فإذا كانت متوافقة متظاهرة، لم تتناقض .

فيتبين أن إبطال معانٍ تَتَبعها السابر لا أثر له في انتصاب ما أبقاه . ولو أقام الدليل

---

(١) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة : ٨٦/٥ .

(٢) العضد، شرح مختصر المنتهى : ٢٣٦/٢، وانظر : الغزالي، المستصفى : ٣١١، الرازي، المحصول : ٢٩٩/٥ .

(٣) الجويني، البرهان : ٥٣٤/٢ .

(٤) نعمان جغيم، طرق الكشف عن مقاصد الشارع : ١٧٥ .

على تعين معنىً ، لم يتوقف انتصابه معنى موجبًا للحكم على تتبع ما عداه بالإبطال .

فلا حاصل على هذا التقدير للسبر والتقسيم في إثبات علل الأصول»[١] .

ويتضح موقف إمام الحرمين من السبر والتقسيم من خلال تقسيم الأصوليين للسبر والتقسيم ، الآتي :

الأول : التقسيم الحاصر أو المنحصر ، وهو الذي يدور بين النفي والإثبات ، وبيانه «أن يحصر الأوصاف التي يمكن التعليل للمقيس عليه ثم اختبارها وإبطال مالا يصلح منها ، بدليله : إما بكونه طردًا ، أو ملغي ، أو نقض الوصف أو كسره أو خفائه واضطرابه ، فيتعين الباقي للعليَّة»[٢] .

يقول فيه الجويني : «وهذا المسلك يجري في المعقولات على نوعين : فإن كان التقسيم العقلي مشتملًا على النفي والإثبات ، حاصرًا لهما ، فإذا بطل أحد القسمين تعين الثاني للثبوت»[٣] .

وقال فيه أيضًا : «فأما التقسيم الدائر بين النفي والإثبات ، فقد ينتهض ركنًا في النظر الصحيح»[٤] ، وقال أيضًا : «فأما السبر في المسائل الشرعية الظنية ، فإن دار بين النفي والإثبات ، ولاح المسلك الممكن في سقوط أحد القسمين ، كان ذلك سبرًا مفيدًا»[٥] .

ويسوغ التمسك بهذا القسم في القطعيات والظنيات ، فمثاله في القطعيات ، كقولنا : العالم إما أن يكون قديمًا أو حادثًا ، فإذا بطل أن يكون قديمًا ، فيثبت أنه حادث[٦] .

ومثاله في الظنيات : ولاية الإجبار ، إما أن لاتعلل أو تعلل بالبكارة أو بالصغر

---

(١) الجويني ، البرهان : ٢/٥٣٥ - ٥٣٦ .

(٢) الزركشي ، البحر المحيط : ٥/٢٢٢ .

(٣) الجويني ، البرهان : ٢/٥٣٤ .

(٤) الجويني ، البرهان : ١/١٠٧ .

(٥) المرجع السابق : ٢/٥٣٤ .

(٦) الزركشي ، البحر المحيط : ٥/٢٢٢ .

أو بالأبوة، أو غير ما ذُكر، وقد أجمعت الأمة على أن ولاية الإجبار معللة، والتعليل بالصغر والأبوة باطل لقوله ﷺ: «**الثيب أحق بنفسها من وليها**»[١] ، فتعين التعليل بالبكارة[٢] .

الثاني: التقسيم المنتشر، وهو الذي لا يدور بين النفي والإثبات، أو أنه دار بينهما ولكن كان الدليل على نفي ماعدا الوصف المعين فيه ظنيًا[٣] ، وفيه يقول الإمام الجويني: «وأما السبر والتقسيم فمعظم ما يستعمل منه باطل، فإنه لا ينحصر في نفي وإثبات، كقول من يقول: لو كان الإله مرئيًا لرأيناه الآن، فإن المانع من الرؤية القرب المفرط، أو البعد المفرط، أو الحجب إلى غير ذلك مما يعدونه، وهذا الفن لا يفيد علمًا قط»[٤] .

ومن أمثلته: قول الشافعية علة حرمة الربا في البر: إما الطعم أو الكيل أو القوت. والكل باطل إلا الطعم: فيتعين التعليل به[٥] .

وهذا القسم ليس محل اتفاق بين العلماء، وبيان هذا الخلاف على النحو الآتي:

المذهب الأول: أنه ليس بحجة مطلقًا، لافي الطنيات ولا في القطعيات، وقد حكى هذا المذهب الإمام الجويني في البرهان عن بعض الأصوليين، ورَدَّ عليه[٦] .

المذهب الثاني: أنه حجة في العمليات فحسب، واختاره إمام الحرمين[٧] ،

---

(١) رواه مسلم، حديث رقم (١٤٢١): ٢/١٠٣٧.

(٢) الرازي، المحصول: ٥/٢١٨، الزركشي، البحر المحيط: ٥/٢٢٢ - ٢٢٣.

(٣) الزركشي، البحر المحيط: ٥/٢٢٤، الشوكاني، إرشاد الفحول: ٣٦٤.

(٤) الجويني، البرهان: ١/١٠٦ - ١٠٧.

(٥) الرازي، المحصول: ٥/٢٩٩ - ٣٠٠.

(٦) الجويني، البرهان: ٢/٥٣٥، الزركشي، البحر المحيط: ٥/٢٢٤، الشوكاني، إرشاد الفحول: ٣٦٤.

(٧) الزركشي، البحر المحيط: ٥/٢٢٤.

وابن برهان، وقال الصفي الهندي: إنه الصحيح[(١)].

المذهب الثالث: «أنه حجة للناظر دون المناظر، واختاره الآمدي، وقال إمام الحرمين في «الأساليب»[(٢)]: بقيد تضمن إبطال مذهب الخصم دون تصحيح مذهب المستدل، إذ لا يمنع أن يقال: ما أبطلته باطل، وما اخترته باطل، والحكم في الأصل الذي وقع البحث فيه غير معقول المعنى، فلا يصلح السبر لإثبات معنى الأصل، وإنما يصلح لإبطال مذهب الخصم»[(٣)].

٥- الدوران:

الدوران لغة: مصدر دار يدور دورانًا، قال صاحب مختار الصحاح: «دار يدور دورًا - بسكون الواو - ودورانًا - بفتحها»[(٤)].

وجاء في المصباح المنير: «دار حول البيت يدور دورانًا، طاف به، ودوران الفلك: تواتر حركاته بعضها إثر بعض من غير ثبوت ولا استقرار. ومنه قولهم: «دارت المسألة» أي: كلما تعلقت بمحل توقف ثبوت المحل على غيره فينتقل إليه»[(٥)].

أما اصطلاحًا فقد ظهر تعريفه عند إمام الحرمين أثناء حواره لمخالفيه في الدوران، فقال: «وأنا أقول: لو ثبت عندهم، او عرض عليهم انتفاء حكم عند أنتفاء علة، [أو عَلَم] وثبوته عند ثبوته، لابتدروه.»[(٦)].

فظهر أن تعريف الدوران عنده، هو: انتفاء حكم عند انتفاء علة (أو علم) وثبوته عند ثبوته.

وعرفه تلميذه الغزالي، بقوله: «أن يثبت الحكم بثبوت الوصف وينعدم

---

(١) المرجع السابق: ٥/٢٢٥.
(٢) «الأساليب» أحد كتب الجويني المفقودة.
(٣) الزركشي، البحر المحيط: ٥/٢٢٥.
(٤) الرازي، مختار الصحاح: ٩٠.
(٥) الفيومي، المصباح المنير: ١/٢٧٦.
(٦) الجويني، البرهان: ٢/٥٤٩ - ٥٥٠.

بانعدامه»[١] ، وعرفه الرازي بأنه ما : «يثبت الحكم عند ثبوت وصف وينتفي عند انتفائه»[٢] .

وهذه التعريفات وغيرها متحدة في مدلولها .

ومثاله : وصف «السكر» مع عصير العنب ، فالعصير مباح قبل أن يحدث فيه الإسكار ، وعند حدوث السكر يحرَّم ، فإذا تخلل عاد مباحًا ، فقد دار حكم التحريم مع الإسكار وجودًا وعدمًا .

والإمام الجويني يتفق مع أكثر العلماء في صحة التعليل بالدوران ، وأنه يفيد العليّة ظنًا ، قال رحمه اللَّه في سياق كلامه عن الطرد والعكس[٣] : «.. ولا يكاد يخفى على ذي يصيره أن الطرد والعكس يغلِّب على الظن انتصاب الجاري فيهما عَلَمًا في وضع الشرع .

فمن أنكر ذلك في طرق الظنون ، فقد عاند ، ومن ادعى أن الصحابة رضي اللَّه عنهم ، كانوا يأبون التعلق بطريق يغلب على الظن مراد الشارع ، وكانوا يخصصون نظرهم بمغلِّب فقد ادعى بدعًا»[٤] .

وممن ذهب إلى هذا الرأي الرازي[٥] ، والبيضاوي[٦] ، ونقله السبكي عن الأكثر[٧] .

وذهب المعتزلة[٨] وبعض الشافعية[٩] إلى أن الدوران يفيد العلية قطعًا ،

---

(١) الغزالي ، المستصفى : ٣٠٨.

(٢) الرازي ، المحصول : ٥/٢٨٥ .

(٣) يسمى الدوران عند بعض العلماء بالطرد والعكس .

(٤) الجويني ، البرهان : ٢/٥٤٩ .

(٥) الرازي ، المحصول : ٥/٢٠٧ .

(٦) الإسنوي ، نهاية السول : ٣/٧٨ .

(٧) السبكي ، شرح المحلى على جمع الجوامع : ٢/٢٨٩ .

(٨) الزركشي ، البحر المحيط : ٥/٢٤٣ .

(٩) ابن السمعاني ، قواطع الأدلة : ٢/١٦٣ .

واختار الآمدي[١] وابن الحاجب[٢] والشيرازي[٣] والبصري[٤] أنه لا يفيد العليَّة مطلقًا، لا ظنًّا، ولا قطعًا.

❁ ❁ ❁

(١) الآمدي، الإحكام: ٣/٣٣٢.
(٢) ابن الحاجب، مختصر المنتهى: ٢/١٧٩.
(٣) الشيرازي، التبصرة: ٤٦٠.
(٤) البصري، المعتمد: ٢/٤٥٠.

المبحث الثالث
الاستدلال عند إمام الحرمين

❑ المطلب الأول: الاستدلال لغةً وفي اصطلاح الأصوليين:

الاستدلال لغة:

طلب دلالة الدليل، والطريق المرشد إلى المطلوب، فإن الألِف والسين والتاء للطلب، والمادة استفعال من الدلالة، أي طلب دلالة الدليل، فهو كالاستنطاق، الذي هو طلب النطق، وكالاستنصار الذي هو طلب النصرة[١].

أما في اصطلاح أهل الأصول، فقد مرَّ مصطلح الاستدلال بتطور دلالي، مما يجعل الباحث عن المراد من هذا المصطلح يجد تفاوتًا في المقصود منه.

فمن الأصوليين من عرّفه بتعريف عام يماثل التعريف اللغوي، فقد عرّفه الجصاص بأنه «طلب الدلالة، والنظر فيها، للوصول إلى العلم بالمدلول»[٢]، وعرّفه أبوبكر الباقلاني، بقوله: «فأما الاستدلال، فقد يقع على النظر في الدليل والتأمل المطلوب به العلم بحقيقة المنظور فيه، وقد يقع - أيضًا - على المساءلة عن الدليل والمطالبة»[٣]، وعرّفه ابن حزم بأنه: «طلب الدليل من قبل معارف العقل ونتائجه، أو من قِبَلَ إنسان يعلم»[٤]، وعرّفه القاضي أبو يعلى بأنه: «طلب الدليل»[٥]، وعرّفه الشيرازي في «اللمع» بأنه: «طلب

---

(١) ابن منظور، لسان العرب: ٢٤٩/١١، الفيومي، المصباح المنير: ١١٩/١.

(٢) الجصاص، الفصول في الأصول: ٩/٤. والجصاص: هو أحمد بن علي، أبوبكر الرازي، المعروف بالجصاص، سكن بغداد وتفقه على أبي الحسن الكرخي وتخرج به، انتهت إليه رئاسة الحنفية وتفقه عليه جماعة، من مصنفاته: «أحكام القرآن»، و«الفصول في الأصول»، ولد سنة ٣٠٥هـ، وتوفي سنة ٣٧٠هـ. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: ٣٤٠/١٦.

(٣) الباقلاني، التقريب والإرشاد: ٢٠٨/١.

(٤) ابن حزم، الإحكام: ٤١/١.

(٥) أبو يعلى، العدة: ١٣٢/١، أبو يعلى: هو محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن أحمد =

الدليل»[١]، وفي «شرح اللمع» بقوله: «والاستدلال: طلب الدليل، ويقع على فعل السائل، وهو مطالبته المسئول بإقامة الدليل، ويقع على فعل المسئول؛ لأنه يطلب من الأصول»[٢]، وعرفه صاحبنا الجويني في «الورقات» بأنه: «طلب الدليل»[٣]، وفي «الكافية» بأنه «طلب الدلالة»[٤]، وقال: «وقد يكون ذلك بالنظر والروية، وقد يكون بالسؤال عنها»[٥]، وقال في «التلخيص»: «هو يتردد بين البحث والنظر في حقيقة المنظور فيه، وبين مسألة السائل عن الدليل»[٦]، وعرفه ابن السمعاني بأنه: «طلب الدليل»[٧].

هذه التعريفات، تعتبر تعريفات عامة تماثل التعريف اللغوي بوجه عام، حيث يقصد بها طلب الدليل مطلقًا، سواءً أريد به الأدلة المتفق عليها: الكتاب والسنة والاجماع والقياس، أم أريد به غيرها.

ولم يقف الأمر إلى هذا الحد، فقد عرفه بعض الأصوليين بتعريفٍ يماثل تعريف «القياس المنطقي»[٨] فعرفه أبو الحسين البصري بأنه: «ترتيب اعتقادات

= البغدادي الحنبلي، ابن الفراء، شيخ الحنابلة القاضي أبو يعلى، صاحب التعليقة الكبرى، والتصانيف المفيدة في المذهب، ولد سنة ٣٨٠هـ، وتوفي سنة ٤٥٨هـ، انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: ١٨/٨٩.

(١) الشيرازي، اللمع: ٥، والشيرازي: هو إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي الشافعي، فقيه وأصولي ومناظر بارع، من كتبه: «المهذب»، و«اللمع»، وشرحه، توفي سنة ٤٧٦هـ، انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى: ٤/٢١٥.

(٢) الشيرازي، شرح اللمع: ١/٩٨.

(٣) الجويني، الورقات: ٩.

(٤) الجويني، الكافية: ٣٣.

(٥) المرجع السابق: ٣٣.

(٦) الجويني، التلخيص: ١/١١٩.

(٧) ابن السمعاني، قواطع الأدلة: ١/٣٣.

(٨) القياس المنطقي هو: «قول مؤلف من قضايا، متى حصل التسليم بها، لزم عنه لذاته قول آخر، مثاله: قول قائلٍ: إن الشمس كتلة من نار، وكل نار محرقة، فالشمس محرقة»، انظر: قطب سانو، معجم مصطلحات أصول الفقه: ٣٥٧.

أو ظنون، ليتوصل بها إلى الوقوف على الشيء باعتقاد أو ظن»[(١)] ، وعرفه أبو الوليد الباجي بأنه: «التفكر في حال المنظور فيه طلبًا للعلم بما هو نظر فيه، أو لغلبة الظن إن كان مما طريقه غلبة الظن»[(٢)] .

وهذه التعريفات لا توصلنا إلى خصوصية أصولية لمصطلح الاستدلال فلا يمكن الاعتماد عليها في هذا الخصوص، إلا أن من العلماء من جعل لهذا المصطلح خصوصية؛ وذلك بإيرادهم تعريفات خاصة للاستدلال تشكل من خلالها مفهوم خاص له، ومن هؤلاء الجويني إمام الحرمين، بل يعتبر - رحمه اللَّه - أول من أفرد هذا المصطلح بكلامه وجعل منه بناءً مستقلًا قائمًا بذاته، له طبيعة خاصة تميزه عن غيره[(٣)] .

فعرّفه بأنه: «معنىً مشعر بالحكم مناسب له فيما يقتضيه الفكر العقلي من غير وجدان أصل متفق عليه، والتعليل المنصوب جار فيه»[(٤)] .

فالجويني يُعد بهذا أول من أفرد الكلام عن الاستدلال، إلا أن هناك من الإرهاصات والمقدمات - عند بعض أهل الأصول - سبقت كلام الجويني عن الاستدلال، وتعتبر من اللبنات الأولى في هذا المصطلح بمعناه الخاص[(٥)] ، وإن كانت ليست بوضوح كلام إمام الحرمين وتأصيله للاستدلال ووضع حده وضوابطه.

وممن مهّد الكلام عن هذا المصطلح أبوبكر الجصاص، حيث ميَّز، بين القياس والاستدلال، وإن هو أدرجهما تحت مصطلح: «الاجتهاد»، حيث قال: «اسم الاجتهاد في الشرع ينتظم ثلاثة معانٍ: أحدهما: القياس الشرعي على علة مستنبطة، أو منصوص عليها، فيُردُّ بها الفرع إلى أصله، وتحكُمُ له بحكمه بالمعنى

---

(١) البصري، المعتمد: ١/٦.
(٢) الباجي، إحكام الفصول: ١/٤٧، الحدود: ٤١.
(٣) أسعد الكفراوي، الاستدلال عند الأصوليين: ١٠٥.
(٤) الجويني، البرهان: ٢/٧٢١.
(٥) أسعد الكفراوي، الاستدلال عند الأصوليين: ٧٥.

الجامع بينهُما . والضرب الآخر من الاجتهاد : هو ما يغلب في الظن من غير علة يجب بها قياس الفرع على الأصل ، كالاجتهاد في تحرِّي جهة الكعبة لمن كان غائبًا عنها ، وكتقويم المستهلكات ، وجزاء الصيد ، والحكم بمهر المثل ، ونفقة المرأة ، والمتعة ، ونحوها .

والضرب الثالث : الاستدلال بالأصول على ما سنذكره بعد فراغنا من ذكر وجوه القياس»[١] ، وقد ذكر عند كلامه عن الاستدلال جملة من الأمثلة : « فمنها : قوله تعالى : ﴿وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسۡنَ مِنَ ٱلۡمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمۡ﴾[٢] فدل على أن الأصل هو الحيض ، لأنه نقلها إلى الشهور عند عدمه ، كقوله تعالى : ﴿فَلَمۡ تَجِدُواْ مَآءٗ فَتَيَمَّمُواْ﴾[٣] ، وكان أبو الحسن[٤] يحتج لنجاسة سؤر الكلب ، بأن النبي ﷺ قد أمر بغسل الإناء من سؤره ، وليس في الأصول غسل الأواني تعبدًا من غير نجاسة ، فوجب حمله على مافي الأصول ؛ إذ ليس هو في نفسه أصلًا ، وكذلك قوله ﷺ : « **طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب يُغسل سبعًا** »[٥] قد دلّ على النجاسَّة ، لأن اسم التطهُّر في الأصول لا يطلق في الأواني إلا من النجاسة . . »[٦] ، وغير ذلك من الأمثلة التي ضربها الجصاص على الاستدلال بالأصول .

«والناظر لأنواع الاجتهاد الثلاثة التي ذكرها أبوبكر الجصاص يدرك أن النوع الثاني و الثالث هو عين ما يعنيه بالاستدلال»[٧] ، فقد عرف الاستدلال ، بقوله :

---

(١) الجصاص ، الفصول في الأصول : ٤/١١ - ١٢ .

(٢) سورة الطلاق ، آية : ٤ .

(٣) سورة النساء ، آية : ٤٣ .

(٤) يقصد شيخه الإمام الكرخي ، وفي هذا إشارة إلى أن الجصاص قد تأثر فيما يتعلق بموضوع الاستدلال بأستاذه أبي الحسن الكرخي ، وأبو الحسن الكرخي : هو عبيدالله بن الحسين بن دلال ابن دلهم ، أبو الحسن ، الكرخي ، انتهت إليه رئاسة الحنفية ، وكان له مكانة عالية ، حتى عدوه من المجتهدين في المسائل ، من مؤلفاته ، « المختصر » و « شرح الجامع الصغير » ، و «رسالة في أصول الفقه » ، توفي سنة ٣٤٠هـ ، انظر : قطلوبغا ، تاج التراجم : ٣٩ .

(٥) رواه مسلم ، حديث رقم : (٢٧٩) : ١/٢٣٤ .

(٦) الجصاص ، الفصول في الفصول : ٤/٢١٧ - ٢١٨ .

(٧) أسعد الكفراوي ، الاستدلال عند الأصوليين : ٧٨ .

«والاستدلال: هو طلب الدلالة والنظر فيها للوصول إلى العِلْم بالمدلول.»[١]، ثم قسمه إلى قسمين، بقوله: «والاستدلال على ضربين، أحدهما: يوصل إلى العلم بالمدلول.

والضرب الثاني: يوجب غلبة الرأي وأكبر الظن، ولا يفضي إلى العلم بحقيقة المطلوب، وذلك في أحكام الحوادث التي طريقها الاجتهاد ولم يكلف فيها إصابة المطلوب، إذا لم ينصب اللّٰه تعالى عليه دليلًا قاطعًا يفضي إلى العلم به»[٢].

وتابع الجصاص قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد[٣] تلميذ أبي عبداللّٰه البصري[٤] تلميذ أبي الحسن الكرخي، فقد ذكر في كتابه «العمد» ما ذكره الجصاص عن الاجتهاد والاستدلال بالأصول، وضرب عددًا من الأمثلة، بعضها ذكرها الجصاص، وبعضها نسبها إلى أبي الحسن الكرخي، نقلًا عن شيخه أبي عبداللّٰه البصري[٥].

وعلى أيٍ فإن ما ذكره الجصاص وقاضي القضاة، بعد من الممهدات والمقدمات في الكلام عن الاستدلال، ليكون مصطلحًا أصوليًا، بدأ تشكّله بشكل جيد عند إمام الحرمين، تبعته بعد ذلك تعريفات خاصة لهذا المصطلح عند أهل الأصول.

---

(١) الجصاص، الفصول في الأصول: ٩/٤.

(٢) الجصاص، الفصول في الأصول: ٩/٤ - ١٠.

(٣) عبدالجبار بن أحمد: هو عبدالجبار بن أحمد بن عبدالجبار بن أحمد بن خليل الهمداني الإسترابازي، أبو الحسن، فقيه أصولي متكلم، مفسر، مشارك في بعض العلوم، كان مقلداً للشافعي في الفروع، على رأس المعتزلة في الأصول، من مصنفاته: «العمد»، «تفسير القرآن»، و«المغني في أبواب التوحيد والعدل»، ولد سنة ٣٥٩هـ، وتوفي سنة ٤١٥هـ. انظر: ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية: ١٧٦/١.

(٤) أبو عبدالله البصري: هو الحسين بن علي بن إبراهيم، أبو عبدالله البصري، المعتزلي، الحنفي، المعروف بالجعل، من مصنفاته: «كتاب الأشربة»، و«كتاب تحريم المتعة)، ولد سنة ٣٠٨هـ، وتوفي سنة ٣٦٩هـ. انظر: ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب: ٦٨/٣.

(٥) البصري، شرح العمد: ٢٢٧/٢.

فعرفه الآمدي بقوله: «وأما في اصطلاح الفقهاء، فإنه (أي الاستدلال) يطلق تارة بمعنى ذِكْر الدليل، وسواءً كان الدليل نصًا أو إجماعًا أو قياسًا أو غيره.

ويطلق تارة على نوع خاص من أنواع الأدلة، وهذا هو المطلوب بيانه ههنا، وهو عبارة عن الدليل لا يكون نصا، ولا إجماعا، ولا قياسا»[(١)]، وهذا التعريف الأخير جاء عند ابن الحاجب[(٢)]، والصفي الهندي[(٣)]، والطوفي[(٤)]، والتاج السبكي[(٥)]، والإسنوي[(٦)]، وابن النجار[(٧)]، والشنقيطي[(٨)]، والشوكاني[(٩)]، وغيرهم.

وعرفه القرافي بأنه: «محاولة الدليل المفضي إلى الحكم الشرعي من جهة القواعد لا من جهة الأدلة المنصوبة»[(١٠)]، وتبعه ابن جزي، بقوله: «وهو محاولة الدليل المفضي إلى الحكم، ويقال باصطلاحين، أحدهما: محاولة الدليل الشرعي وغيره من الأدلة المعلومة، أو غيرها من جهة القواعد، لا من جهة الأدلة المعلومة، وهو قصدنا هنا.

والثاني: محاولة الدليل الشرعي وغيره من الأدلة المعلومة أو غيرها، والثاني أعم والأول أخص»[(١١)].

---

(١) الآمدي، الإحكام: ١٢٥/٤.
(٢) ابن الحاجب، مختصر المنتهى: ٢٨٠/٢.
(٣) صفي الدين الهندي، نهاية الوصول: ٣٠٢/٥.
(٤) الطوفي، شرح مختصر الروضة: ٣٤/١.
(٥) السبكي، جمع الجوامع: ٣٤٣/٢.
(٦) الإسنوي، زوائد الأصول: ٣٩٥.
(٧) ابن النجار، شرح الكوكب المنير: ٣٩٧/٤.
(٨) الشنقيطي، نشر البنود: ٢٥٥/٢، والشنقيطي: هو عبدالله بن إبراهيم العلوي، الشنقيطي، أبو محمد، فقيه مالكي، تجرد أربعين سنة لطلب العلم في الصحارى، والمدن، من مصنفاته: «نشر البنود» في شرح منظومته في أصول الفقه، توفي سنة ١٢٣٥هـ، انظر: الزركلي، الأعلام: ٦٥/٤.
(٩) الشوكاني، إرشاد الفحول: ٣٩٥.
(١٠) القرافي، شرح تنقيح الفصول: ٤٠٥ – ٤٠٦.
(١١) ابن جزي، تقريب الوصول: ٣٨٧ – ٣٨٨.

فمن خلال كل ما ذكر، يتبين لنا أن مفهوم الاستدلال قد أخذ خصوصية، لم تكن قبل إمام الحرمين، إلا ما ذكرنا من مقدمات وممهدات، عند بعض الأصوليين.

ولنعد - الآن - لتعريف إمام الحرمين، الذي عرفه - كما ذكرنا - بأنه: «معنىً مشعر بالحكم، مناسب له فيما يقتضيه الفكر العقلي، من غير وِجدان أصل متفق عليه، والتعليل المنصوب جارٍ فيه»[١].

فقوله: «معنى»، المعنى هو: الصورة الذهنية من حيث وُضِع بإزائها اللفظ، والصورة الحاصلة في العقل من حيث أنها تقصد باللفظ[٢].

ولفظ: «معنى» يشمل كل المعاني، سواءً أشعرت بالحكم أم لا، وسواءً أكانت كلية أم جزئية، لأنه اسم جنس في التعريف، لذا قيَّده الجويني بقوله: «مشعر بالحكم»، فخرج المعنى الذي لا يشعر بالحكم المقصود.

وقوله: «مشعر بالحكم» أي: معْلِمٌ به، قال ابن منظور: «.. وأشعره الأمر وأشعره به: أعلمه إياه.»[٣]، والمقصود بمشعر بالحكم هنا: يدل عليه.

وقوله: «مناسب له»، قيد آخر في التعريف للفظ «معنى»، أي: أن هذا المعنى المشعر بالحكم لابد أن يكون ملائمًا لبناء الحكم عليه، ملائمة مستقاة من روح التشريع ومقاصده.

وقوله: «فيما يقتضيه الفكر العقلي» أي: أن للعقل دورًا في إدراك مدى مناسبة المعنى لبناء الحكم عليه[٤]، وذلك نظرًا لوجود القيد الثالث، في التعريف في قوله: «من غير وجدان أصلٍ متفق عليه»، فهذا القيد يخرج الأدلة المتفق عليها: الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وهذا ما ذكره الآمدي، في تعريفه: «دليل

---

(١) الجويني، البرهان: ٧٢١/٢.

(٢) المناوي، التوقيف: ٦٦٤.

(٣) ابن منظور، لسان العرب: ٤١٠/٤.

(٤) انظر مبحث طرق الكشف عن مقاصد الشريعة عند إمام الحرمين (ودور العقل في ذلك): ٨٨.

لايكون نصًا، ولا إجماعًا، ولا قياسًا»[١] .

وقوله: «والتعليل المنصوب جار فيه» قيد رابع، حتى لا يطلق العنان للفكر العقلي، وهذا يلفت الانتباه إلى التقسيم الخماسي لأصول الشريعة من حيث التعليل[٢] ، فلابد عند تقرير الحكم الشرعي حينئذٍ من دخول المعنى تحت أحد الأقسام المعتبرة في التعليل.

وقد أحسن الدكتور أسعد الكفراوي بوضعه لتعريف الاستدلال عند الجويني حدًا، حيث قال: «ويمكن أن نعرفه (أي الاستدلال) حدًّا عند إمام الحرمين في حدود ما ذكره بالقول بأن الاستدلال عبارة عن:

بناء الأحكام الشرعية على المعاني الكلية المناسبة من غير نظرٍ إلى أصولها الجزئية»[٣] .

إن تعريف الإمام الجويني للاستدلال يعتبر - في رأيي - أفضل التعريفات الواردة في الاستدلال، فالمتأمل في تعريفات الأصوليين للاستدلال - التي مرت معنا - يجد أن تعريف الجويني ومن تبعه، والآمدي ومن تبعه، والقرافي ومن تبعه، يجدها أجلى ما يمكن أن يعتمد عليه في بيان المفهوم الخاص للاستدلال.

وتعريف الآمدي: «دليل لا يكون نصًا، ولا إجماعًا، ولا قياسًا»[٤] ، يدخل تحت تعريف الجويني في قوله: «من غير وجدان أصل متفق عليه»، وهي - كما قلنا - الكتاب والسنة والإجماع والقياس، ولم يذكر الآمدي أكثر من هذا في تعريفه، بينما نجد تعريف أبي المعالي أكثر وضوحًا بوضعه قيودًا وضوابط، أجلت من معنى الاستدلال باعتباره مصطلحًا أصوليًا خاصًا، وذلك بتقييده بالملائمة، وجريان التعليل المعتبر فيه.

---

(١) الآمدي، الأحكام: ٤/١٢٥.

(٢) انظر مبحث التعليل عند إمام الحرمين: ١١٣.

(٣) أسعد الكفراوي، الاستدلال عند الأصوليين: ٤٦.

(٤) الآمدي، الأحكام: ٤/١٠٤.

أما تعريف القرافي : «محاولة الدليل المفضي إلى الحكم الشرعي من جهة القواعد لا من جهة الأدلة المنصوبة»[١] ، فكان هذا التعريف أقرب إلى تعريف الجويني من تعريف الآمدي له ، وذلك بوضعه القيد المتمثل في قوله : «من جهة القواعد» ، ومعلوم أن القاعدة هي : حكم كلي تندرج تحته جزئيات كثيرة ، تفهم أحكامها منها[٢] .

وهو (أي : القرافي) بإطلاقه للفظ «القواعد» جعله شاملًا للقواعد العقلية ، والقواعد الكلية الشرعية ، وبهذا يقترب من مقولة الجويني في تعريفه للاستدلال : «.. مناسب له فيما يقتضيه الفكر العقلي . والتعليل المنصوب جارٍ فيه»[٣] .

❁ ❁ ❁

❑ المطلب الثاني: علاقة الاستدلال بمقاصد الشريعة:

الناظر في بعض تعريفات أهل الأصول لمصطلح الاستدلال ، يجد أن هذا المصطلح قد ارتكز في بنائه – وإلى حدٍ كبير – على مقاصد الشريعة ، وجعل منها علامات يهتدي بها للوصول للحكم ، يشير إلى هذا المعنى الإمام الطاهر بن عاشور بقوله : «اصطلح الأصوليون على أن يسموا الاستدلال إيجاد دليل غير واضح من الأدلة الشرعية .

وهو ينقسم إلى قسمين : أولهما : إيجاد دليل على حكم شيء بالأخذ بلازم آخر له أو لغيره ، كإشارة النص .

ثانيهما : أخذ دليل من تتبع مقاصد الشريعة أو مواردها ، كأخذ كون الأصل في المضار التحريم .»[٤] .

---

(١) القرافي ، شرح تنقيح الفصول : ٤٠٥ – ٤٠٦ .

(٢) السبكي ، الأشباه والنظائر : ١/١١، ابن النجار ، شرح الكوكب المنير : ١/٣٠، الطوفي ، شرح مختصر الروضة : ١/١٢٠ ، الجرجاني ، التعريفات : ١٧١ .

(٣) الجويني ، البرهان : ٢/٧٢١.

(٤) ابن عاشور ، حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح : ١/٢٢٨.

إن اعتماد الاستدلال الأصولي على مقاصد التشريع، نظرًا لعدم بناء الأحكام من خلاله على الأدلة التفصيلية؛ لعدم «وجدان أصل متفق عليه»[1] من كتاب أو سنة أو إجماعٍ أو قياس، فكان من الضروري اللجوء إلى معانٍ كلية مستنبطة من هذه الأصول المتفق عليها، وهذا هو شأن مقاصد الشريعة، لاسيما المقاصد العامة منها، التي تُستوحى من مجموع أدلة جزئية متضافرة، توصلنا إلى هذه المعاني. ومن هنا عبَّر بعض العلماء بـ«المعاني» للدلالة على المقاصد[2].

وإذا أمعنا النظر في تعريف إمام الحرمين للاستدلال، نجد فيه ما يشعر بما ذكرنا، فقوله: «معنى مشعر بالحكم مناسب له»، جعل للاستدلال قيدًا - كما ذكرنا - وهو الملائمة، ولا يتقرر وصف المعنى بالملائمة إلا بموافقته لقصد الشارع من تشريعه، فهو المعيار الذي يحكم بوجود هذه الملائمة من عدمه.

وتزداد هذه العلاقة وضوحًا في قول الجويني في تعريفه للاستدلال: «والتعليل المنصوب جارٍ فيه»[3]، فقد مر معنا رأي الجويني في تعليل أصول الشريعة، وهو هنا يوجه الانتباه إلى التقسيم الخماسي لأصول الشريعة.

وهذا له ماله من ارتباط وثيق بمقاصد الشريعة، فتقييد الاستدلال بجريان التعليل المعتبر في المعاني التي تُبنى عليها الأحكام كفيل بأن يحقق مراد الشارع من التشريع، المعلل بمصلحة العباد في العاجل والآجل، المصلحة التي هي المقصد الأعلى في الشريعة، والتي تسري في نصوصه وقواعده.

❁ ❁ ❁

❑ المطلب الثالث: مذاهب الأصوليين في الاستدلال كما ذكرها إمام الحرمين:

سرد الإمام الجويني مذاهب العلماء في الاستدلال، وذكر أدلتهم، وعقَّب على ما ذكر بشيء من المناقشة، مشعرًا القارئ برأيه فيما سرد من مذاهب، والمذهب

---

(١) الجويني، البرهان: ٢/٧٢١.

(٢) انظر: المصطلحات المقاصدية عند إمام الحرمين: ٧١.

(٣) الجويني، البرهان: ٢/٧٢١.

الذي يميل إليه، قال - رحمه اللَّه -: «اختلف العلماءُ المعتبرون، والأئمة الخائضون في الاستدلال.

فذهب القاضي (أي الإمام الباقلاني): وطوائف من متكلمي الأصحاب إلى رد الاستدلال، وحصر المعنى فيما يستند إلى أصل.

وأفرط الإمام، إمام دار الهجرة، مالك بن أنس في القول بالاستدلال، فرُئي يثبت مصالح بعيدة عن المصالح المألوفة، والمعاني المعروفة في الشريعة، وجره ذلك إلى استحداث القتل، وأخذ المال بمصالح تقتضيها في غالب الظن، وإن لم يجد لتلك المصالح مستندًا إلى أصول، ثم لا وقوف عنده، بل الرأي رأيه، ما استد نظره فيه، وانتقص عن أوضار التهم والأغراض.

وذهب الشافعي ومعظم أصحاب أبي حنيفة رضي اللَّه عنهما إلى اعتماد الاستدلال، وإن لم يستند إلى حكم متفق عليه في أصل، ولكنه لايستجيز النأي والبعد والإفراط، وإنما يسوّغ تعليق الأحكام بمصالح يراها شبيهة بالمصالح المعتبرة وفاقًا، وبالمصالح المستندة إلى أحكام ثابتة الأصول، قارة في الشريعة.

فالمذاهب إذًا في الاستدلال ثلاثة:

أحدها: نفيه والاقتصار على اتباع كل معنى له أصل.

والثاني: جواز اتباع وجوه الاستصلاح والاستصواب قربت من موارد النص أو بَعُدت، إذا لم يصد عنها أصل من الأصول الثلاثة: الكتاب، والسنة، والإجماع.

المذهب الثالث: هو المعروف من مذهب الشافعي، التمسك بالمعنى، وإن لم يستند إلى أصل، على شرط قربه من معاني الأصول الثابتة»[1].

فهذه مذاهب العلماء في الاستدلال، ذكرها الجويني، ثم ينتقل بعد ذلك إلى بيان أدلة كل فريق، فيسوق بدايةً أدلة مذهب من رد الاحتجاج بالاستدلال: الدليل الأول: «أن الكتاب والسنة متلقيان بالقبول، والإجماع ملحق بهما، والقياس

---

(١) الجويني، البرهان: ٢/٧٢٢.

المستند إلى الإجماع هو الذي يعتمد حكمًا، وأصله متفق عليه.

أما الاستدلال، فقسم لايشهد له أصل من الأصول الثلاثة، وليس يدل لعينه دلالة أدلة العقول على مدلولاتها، فانتفاء الدّليل على العمل بالاستدلال دليل انتفاء العمل به»[١].

وهذا يعني انتفاء الدليل الذي يدل على جواز العمل بالاستدلال، وبهذا الانتفاء لم يعد الاستدلال أصلاً يعتمد عليه في تشريع الأحكام[٢].

الدليل الثاني: أن «المعاني إذا حصرتها الأصول، وضبطتها المنصوصات، كانت منحصرة في ضبط الشارع، وإذا لم يكن يشترط استنادها إلى الأصول، لم تنضبط، واتسع الأمر، ورجع الشرع إلى اتباع وجوه الرأي، واقتفاء حكمة الحكماء، فيصير ذوو الأحلام بمثابة الأنبياء، ولا ينسب ما يرونه إلى ربقة الشريعة، وهذا ذريعة في الحقيقة إلى إبطال أبّهة الشريعة، ومصير إلى أنّ كلا يفعل ما يراه، ثم يختلف ذلك باختلاف الزمان والمكان، وأصناف الخلق، وهو في الحقيقة خروج عما درج عليه الأولون»[٣].

هذا ما ذكره الجويني عن الإمام الباقلاني. ثم انتقل بعد ذلك لبيان أدلة مذهب الشافعي المذهب الثالث، من غير أن يذكر أدلة الإمام مالك، لكن لم يفته مناقشة مذهبه عند مناقشة مذهب الباقلاني، كما سيأتي.

أما دليل الشافعي ومن معه، فهو - كما قال عن الشافعي - أنه: «لا تخلو واقعة عن حكم اللّه تعالى، معزو إلى شريعة محمد ﷺ.

والذي يقع به الاستقلال هاهنا، أن الأئمة السابقين لم يُخلوا واقعة - على كثرة المسائل وازدحام الأقضية والفتاوى - عن حكم اللّه تعالى، ولو كان ذلك ممكنا،

---

(١) الجويني، البرهان: ٢/٧٢٢.

(٢) عبدالحكيم السعدي، بحث نظرية الاستصلاح .، من مجموع بحوث الذكرى الألفية لإمام الحرمين: ٦٠٨.

(٣) الجويني، البرهان: ٢/٧٢٢.

لكانت تقع ، وذلك مقطوع به أخذًا من مقتضى العادة ، وعلى هذا علمنا بأنهم رضي الله عنهم استرسلوا في بناء الأحكام استرسال واثق بانبساطها على الوقائع ، متصد لإثباتها فيما يعن ويسنح متشوف إلى ما سيقع . ولا يخفى على المنصف أنهم ما كانوا يفتون فتوى من تنقسم الوقائع عنده إلى ما يعرى عن حكم الله وإلى مالا يعرى عنه»[١] .

وبناءً على ما ذكر :

«لو انحصرت مآخذ الأحكام في المنصوصات والمعاني المستثارة (أي المأخوذة» منها ، لما اتسع باب الاجتهاد ؛ فإن المنصوصات ومعانيها المعزوة إليها لا تقع من متسع الشريعة غرفة من بحر ، ولو لم يتمسك الماضون بمعانٍ في وقائع ، لم يعهدوا أمثالها ، لكان وقوفهم عن الحكم يزيد على جريانهم ، وهذا إذا صادف تقريرًا لم يبق لمنكري الاستدلال مضطربًا»[٢] .

وخلاصة هذا الدليل هي أن مآخذ الأحكام لو حصرناها في المنصوصات والمعاني المأخوذة منها ، فإن باب الاجتهاد سيضيق ؛ ذلك لأن المنصوصات والمعاني محدودة ، والحوادث متجددة ، فلابد أن يتقرر أن أيَّ معنىً قريب من الأصول المعتبرة يُعد دليلًا معتبرًا .

ثم يعضد الشافعي دليله بقوله : «من سبر أحوال الصحابة رضي الله عنهم ، وهم القدوة والأسوة في النظر ، لم يرَ لواحد منهم في مجالس الاشتوار تمهيد أصلٍ واستثارة معنىً ، ثم بناء الواقعة عليه ، ولكنهم يخوضون في وجوه الرأي من غير التفات إلى الأصول ، كانت أولم تكن ، فإذا ثبت اتساع الاجتهاد ، واستحال حصر ما اتسع منه في المنصوصات ، وانضم إليه عدم احتفال علماء الصحابة بتطلب الأصول - أرشد مجموع ذلك إلى القول بالاستدلال»[٣] .

---

(١) الجويني ، البرهان : ٢/٧٢٣.

(٢) المرجع السابق : ٢/٧٢٣.

(٣) الجويني ، البرهان : ٢/٧٢٣ - ٧٢٤.

«ومما يتمسك به الشافعي رضي اللّه عنه أن يقول: إذا استندت المعاني إلى الأصول، فالتمسك بها جائز، وليست الأصول وأحكامها حججًا، وإنما الحجج في المعنى، ثم المعنى لا يدل بنفسه، حتى يثبت بطريق إثباته، وأعيان المعاني ليست منصوصة وهي المتعلّق؛ فقد خرجت المعاني عن ضبط النصوص، وهي متعلّق النظر والاجتهاد، ولا حجة في انتصابها إلا تمسك الصحابة رضي اللّه عنهم بأمثالها، وما كانوا يطلبون الأصول في وجوه الرأي، فإن كان الاقتداء بهم، فالمعاني كافية، وإن كان التعلق بالأصول فهي غير دالَّة، ومعانيها غير منصوصة»[١].

ويعلق الجويني على رأي الإمام الشافعي بقوله: «ومن تتبع كلام الشافعي، لم يره متعلقًا بأصل، ولكنه ينوط الأحكام بالمعاني المرسلة، فإن عَدِمها التفت إلى الأصول مشبهًا، كدأبه. ولا بد في التشبيه من الأصل.»[٢].

والذي يرجع إلى مذهب الشافعي في اعتبار المصالح يجد أنه يشترط أن تكون قريبة أو شبيهة بالمعتبرة[٣].

ويبين الجويني هذا الشرط بطرحه تساؤلًا، حيث قال: «فإن قيل: ما معنى التقريب الذي نسبتموه إلى الشافعي؟.

قلنا: هذا محز الكلام، ونحن نقول: قد ثبتت أصول معللة، اتفق القايسون على عللها، فقال الشافعي: أتخذ تلك العلل معتصمي، وأجعل الاستدلالات قريبة منها: وإن لم تكن أعيانها، حتى كأنها مثلًا أصول (أي حتى أصبحت كأنها أصول) والاستدلال معتبر بها، واعتبار المعنى بالمعنى تقريبًا أولى من اعتبار صورة بصورة بمعنى جامع، فإن متعلّق الخصم من صورة الأصل معناها لا حكمها، فإذا قرب

(١) المرجع السابق: ٢/٧٢٤.
(٢) المرجع السابق: ٢/٧٢٤.
(٣) عبد الحكيم السعدي، بحث نظرية الاستصلاح عند إمام الحرمين والغزالي: ٦١١.

معنى المجتهد والمستدل فيما يجتهد إلى الشرع ولم يردَّه أصل، كان استدلالًا مقبولًا»[١].

وقد ناقش إمام الحرمين مذهب الباقلاني، فبالنسبة إلى دليله الأول، قال: «وأما ما ذكره الباقلاني من المسلك الأول ففي طرد كلام الشافعي ما يدرؤه»[٢] أي: أن دليل الباقلاني الأول الذي يقتضي أنه لا دليل على العمل بالاستدلال لأنه لم يشهد له أي أصل من الأصول المعتبرة بالاعتبار، ففي دليل الشافعي ما يرد دليل الباقلاني ويدرؤه، وذلك بأنه لايُسلم «أن الاستدلال خارج عن هذه الأصول الشرعية، بل هو مردود إليها، فالحكم فيه وإن لم يستند إلى أصل جزئي منها إلا أنه يشترط فيه قربه واستناده إلى المعاني الكلية المقصودة بها، وهذه المعاني الكلية لا تعرف بدليل واحد منها، بل بأدلة كثيرة لاحصر لها.»[٣].

وبالنسبة للدليل الثاني، قال: «وأما ما ذكره (أي الباقلاني) من خروج الأمر عن الضبط، والمصير إلى الانحلال، وردّ الأمر إلى آراء ذوي الأحلام، فهذا يلزم مالكًا رضي اللّه عنه ورهطه، إن صح ما روي عنه»[٤]؛ ذلك لأن المعنى الكلي إنما هو مستنبط من الأصول المتفق عليها، من غير أن يرده أيٌّ أصل منها، فكيف يؤدي «الاستدلال» إلى الانحلال، وخروج الأمر إلى الضبط؟!.

وينتقل الإمام الجويني - بعد ذلك - إلى مناقشة مذهب الإمام مالك، بطرحه سؤالًا عليه، قائلًا: «نقول لمالك - رحمه اللّه -: أتجوِّز التعلق بكل رأي؟ فإن أبى لم نجد مرجعًا نقر عنده إلا التقريب الذي ارتضاه الشافعي رضي اللّه عنه..»[٥] أي: إن قال مالك: لانتمسك بكل رأي، فهذا يعني أن مذهبه قريب من مذهب الشافعي، الذي يرى الأخذ بالرأي القريب من الأصول.

---

(١) الجويني، البرهان: ٢/٧٢٦.
(٢) الجويني، البرهان: ٢/٧٢٤.
(٣) أسعد الكفراوي، الاستدلال عند الأصوليين: ١١١.
(٤) الجويني، البرهان: ٧٢٤ - ٧٢٥.
(٥) المرجع السابق: ٢/٧٢٥.

ثم يقول الجويني : «وإن لم يذكر ضبطًا (أي مالك) وصرّح : بأن مالا نص فيه ، ولا أصل له ، فهو مردود إلى الرأي المرسل ، واستصواب ذوي العقول - فهذا الآن اقتحام عظيم ، وخروج عن الضبط ، ويلزم منه ما ذكره القاضي رحمه اللَّه»[١] ، أي إن قال مالك : إن مالا نص فيه وليس له أصل فإنه يرد إلى الرأي المرسل ، وإلى ما يستصوبه أصحاب العقول ، ففي هذا - كما قال الباقلاني - إبطال هيبة الشريعة ، وجعل ذوي الأحلام بمثابة الأنبياء .

ثم يتوسع في إنكاره لمذهب مالك - إن صحت نسبته إليه[٢] - بقوله : «وما نزيده الآن قائلين : لو صح التمسك بكل رأي من غير قرب ومداناة ، لكان العاقل ذو الرأي ، العالم بوجوه الإيالات ، إذا راجع المفتين في حادثة ، فأعلموه أنها ليست منصوصة في كتاب ولا سنة ، ولا أصل لها يضاهيها - لساغ والحالة هذه أن يعمل العاقل بالأصوب عنده ، والأليق بطرق الاستصلاح .

وهذا مرْكب صعب ، لا يجترئ عليه متدين ، ومساقه ردّ الأمر إلى عقول العقلاء ، وإحكام الحكماء . ونحن نقطع على قطع نعلم أن الأمر بخلاف ذلك .

ثم عقول العقلاء قد تختلف وتتباين على النقائض ، والأضداد في المظنونات ، ولا يلزم مثل ذلك فيما له أصل أو تقريب ، فإن شوف الناظرين إلى الأصول الموجودة ، فإذا رمقوها ، واتخذوها معتبرهم ، لم يتباعد أصلًا اختلافهم .

ولو ساغ ما قاله مالك رضي اللَّه عنه - إن صح عنه - لاتخذ العقلاء أيام كسرى أنوشروان في العدل والإيالة معتبرهم . وهذا يجر خبالًا لا استقلال به .

وإن أخذ مالك - رحمه اللَّه - وأتباعه يقرّبون وجه القواعد الثابتة في الشريعة - فالذي جاؤا به مذهب الشافعي - رحمه اللَّه - . .

وإنما وجهنا ما ذكرناه على من يتبع الرأي المجرّد ، ولا يروم ربطه بأصول

---

(١) المرجع السابق : ٢/٧٢٥.

(٢) سيأتي بيان مدى صحة ما نسبه الجويني للإمام مالك : ١٨٥ .

الشريعة، ويكتفي ألا يكون في الشريعة أصل يدرؤه من نصّ كتاب، أو سنة أو إجماع»[١] .

فمما مضى يتضح موقف إمام الحرمين من «الاستدلال»، وهو ترجيحه لمذهب الإمام الشافعي، فقد ناقش وردّ على النافين للاستدلال، وردّ كذلك على الذين أخذوا بالاستدلال مطلقًا وبدون شرط أو ضابط، كما أنه بيّن رأي الشافعي، وأدلته بوضوح وبشكل يدل على دفاعه عن هذا المذهب وميله إليه.

*** دفاع عن الإمام مالك :**

رأينا عند ذكر الجويني لمذاهب العلماء في الاستدلال أن الإمام مالك بن أنس - على حد قول إمام الحرمين - من الذين يجيزون العمل بالاستدلال مطلقًا بلا قيد أو ضابط، ومما استند إليه إمام الحرمين هو أن الإمام مالك - رحمه اللَّه - يبيح قتل الثلث لاستصلاح الثلثين، كما أنه يرى إباحة العقوبة بالمال، فقد ذكر هاتان المسألتان في أكثر من موضع، ففي البرهان قال: «فرُئي (أي مالك) يثبت مصالح بعيدة عن المصالح المألوفة، والمعاني المعروفة في الشريعة، وجرَّه ذلك إلى استحداث القتل، وأخذ المال بمصالح تقتضيها في غالب الظن، وإن لم يجد لتلك المصالح مستندًا إلى أصول»[٢] .

وفي موضع آخر: «فاتخذ ذلك أصلًا، فرآى إراقة الدم، وأخذ أموال بتهم من غير استحقاق لمصالح إيالية حتى انتهى إلى أن قال: اقتل ثلث الخلق في استبقاء ثلثيهم»[٣] .

وقال أيضًا: «إن مالكًا لمّا زل نظره، كان ذلك تجويز قتل ثلث الأمة.»[٤] .

وقال في «الغياثي»: «ونقل النقلة عنه أنه قال: «للإمام أن يقتل ثلث الأمة في

---

(١) الجويني، البرهان: ٢/٧٢٦.
(٢) الجويني، البرهان: ٢/٧٢١.
(٣) المرجع السابق: ٢/٧٤٩.
(٤) المرجع السابق: ٢/٧٨٥.

استصلاح ثلثيها»[١] .

ويدافع الريسوني عن الإمام مالك، وينكر هذه الدعوى، بقوله: «والحقيقة أننا لاندري لحد الآن لهذه المقالة أصلا ولاسندًا قبل أن يروجّها إمام الحرمين، الذي أصبح مصدرها وعمدة الناقلين لها، حتى عند المالكية أنفسهم.

على أن المحققين من المالكية ما فتئوا ينكرون هذه المقالة، ويشددون النكير على نِسبتها إلى الإمام مالك»[٢] .

وينقل الدكتور الريسوني عبارات لأحد فقهاء المالكية، وينكر فيها نسبة ما ذكره إمام الحرمين إلى الإمام مالك من أنه يجيز قتل ثلث الأمة في استصلاح ثلثيها، فأورد ما قاله الفقيه التونسي القاضي أبو العباس أحمد الشماع في كتابه (مطالع التمام ونصائح الأنام) الذي جاء فيه: «هذا الذي نقله الإمام (أي الجويني) لم ينقله أحد من أصحاب مالك عنه، ولا هو في مسألة، وهذا مما يدل على بطلانه» وذكر «أن هذا مما تتوفر الدواعي على نقله، فلا يقبل في الواحد، ولو كان ممن لقي مالكًا وأخذ عنه، فكيف وبينه وبينه أعصار؟!» وأكّد: «أن المنصوص عن مالك خلاف مانقل إمام الحرمين. قال الشهاب (أي القرافي) في شرح المحصول: ما نقل إمام الحرمين في البرهان أن مالكًا يجيز قتل ثلث الأمة في استصلاح ثلثيها، المالكية ينكرون ذلك إنكارًا شديدًا ولم يوجد ذلك في كتبهم. إنما نقله المخالف، وهو لم يجدوه أصلًا».

ثم قال: «مما يدل على بطلان نسبة هذا القول إليه، أنه قال (أي الإمام مالك): إذا كان حصن العدو ليس فيه إلا المقاتلة، فلا بأس أن يحرق أو يغرق، وإذا كان معهم ذرية أو نساء، فلا يعجبني.

ومن المعلوم أن حرمة المؤمن أعظم من حرّمة ذرية المشركين ونسائهم، فإن مَنَع من إفسادهم لمصلحة المسلمين - ولم ير ذلك - فكيف يصح عنه القول بفساد

---

(١) الجويني، الغياثي: ١٦٨.

(٢) الريسوني، بحث: إمام الفكر المقاصدي: ٩٨٣.

الثلث في صلاح الثلثين .» .

ثم يحسم القاضي الشماع المسألة ، بقوله : «إن ذلك النقل عن مالك زور ومنكر عند أصحاب مالك الذين هم أعلم بمذهبهم»[(١)] .

أما فيما يتعلق بمسألة العقوبة بالمال ، فقد ناقشها الريسوني - أيضًا - فذكر أن العقوبات المالية عند المالكية خاصة ، تنقسم إلى نوعين : عقوبة في المال وعقوبة بالمال .

أما الأول : فيُروى عن مالك ما يفيد معاقبة الغشاشين بنزع المواد المغشوشة منهم وإعطائها للمساكين ، ففي الذخيرة ، قال القرافي : «قال مالك ، ويُتَصدق باللبن على المساكين إذا كان هو الذي غشه ، وكذلك الزعفران والمسك»[(٢)] .

يقول الريسوني : «وحتى هذا النوع من العقوبة المالية لم يطرد مالك بها ، فقد روي عنه أنه قال : «يمنع الجزار من نفخ اللحم لأنه يغير طعمه ، ويؤدب إن فعله»[(٣)] ، ولم يقل ينزعه منه .

فهذا وأشباهه هو قصارى ماجاء عن مالك ، وهو نوع من العقوبة في المال المغشوش خاصة ، وقد روي ذلك كثيرًا منذ العصر الأول ، وعن أمير المؤمنين عمر ابن الخطاب خاصة ، وعليه جرى القول والعمل في كافة المذاهب على تفاوت في ذلك وفي تفاصيله»[(٤)] .

أما النوع الثاني : وهو العقوبة بالمال ، فالظاهر - كما يقول الريسوني - أنه هو ما ينسبه إمام الحرمين للإمام مالك ، وهذا النوع لم يأت فيه عن الإمام مالك سوى الإنكار والرفض[(٥)] . فقد «سُئل مالك : أيحرق بيت الخمار الذي يوجد فيه الخمر يبيعها؟ فقال : لا . قال القاضي ابن رشد رحمه اللّه : هذا صحيح على المعلوم من

---

(١) الشماع ، مطالع التمام : ٩٤٧، الريسوني : بحث : إمام الفكر المقاصدي : ٩٨٣ - ٩٨٤.

(٢) القرافي ، الذخيرة : ١٠/٥٤.

(٣) المرجع السابق : ١٠/٥٥.

(٤) الريسوني ، بحث : إمام الفكر المقاصدي : ٩٨٥.

(٥) المرجع السابق : ٩٨٥.

مذهبه أنه لا يرى العقوبات على الجرائم في الأموال، وإنما يراها في الأبدان. وقال في سماع أشهب في كتاب السلطان: لا يُحل ذنب من الذنوب مال أحد من الناس ولو قتل نفسًا»[١].

وبهذا يتبين عدم صحة ما نسبه إمام الحرمين للإمام مالك في هاتين المسألتين، وإذا سقط الأساس سقط المؤسس عليه، وإذا بطل الأصل بطل الفرع، بمعنى أن ما ذكره إمام الحرمين عن الإمام مالك من أنه يقول بالاستدلال مطلقًا وبغير قيود[٢].

وإجمالًا يقول الزركشي فيما ينقله عن أبي العباس القرطبي: «وقد اجترأ إمام الحرمين، وجازف فيما نسبه إلى مالك من الإفراط في هذا الأصل، وهذا لا يوجد في كتب مالك، ولا في شيء من كتب أصحابه..»[٣].

وفي الواقع، إن الإمام الجويني لم يكن جازمًا في نسبة هذه الدعوى للإمام مالك، فقد ذكر أكثر من مرة، مقولة: «إن صح عنه» أي عن مالك، وهي عبارة تدل على عدم جزم إمام الحرمين بما نسبه لمالك.

فقد مر معنا، في سياق مناقشة إمام الحرمين للباقلاني، قوله: «وأما ما ذكره من خروج الأمر عن الضبط إلى الإنحلال، وردّ الأمر إلى آراء ذوي الأحلام، فهذا إنما يلزم مالكًا - رضي اللَّه عنه - ورهطه، إن صح ما روي عنه..»[٤].

وقال في موضع آخر: «ولو ساغ ما قاله مالك - رضي اللَّه عنه - إن صح عنه - لاتخذ العقلاء، أيام كسرى أنو شروان في العدل والإيالة معتبرهم»[٥].

---

(١) الشماع، مطالع التمام: ٧٤٨.

(٢) الريسوني، بحث: إمام الفكر المقاصدي: ٩٨٦.

(٣) الزركشي، البحر المحيط: ٦/٧٧، والزركشي: هو محمد بن بهادر بن عبدالله، بدر الدين أبو عبدالله المصري الزركشي، فقيه، أصولي، محدث، له كتب كثيرة، منها «البحر المحيط في أصول الفقه»، و«شرح جمع الجوامع»، و«شرح التنبيه»، توفي سنة ٧٩٤هـ. انظر: ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية: ٣/٦٦٧.

(٤) الجويني، البرهان: ٢/٧٢٤ - ٧٢٥.

(٥) المرجع السابق: ٢/٧٢٦.

بل إنه يكاد يرجح أن مالكًا لا يمكن أن يقول بالاستدلال مطلقًا، حيث قال: «ولا يجوز التعلق عندنا بكل مصلحة، ولم ير ذلك أحد من العلماء، ومن ظن ذلك بمالك رضي اللَّه عنه، فقد أخطأ، فإنه قد اتخذ من أقضية الصحابة رضي اللَّه عنهم أصولًا، وشبه بها مأخذ الوقائع، فمال فيما قال إلى فتاويهم وأقضيتهم، فإذًا لم ير الاسترسال في المصالح، ولكنه لم يحط بتلك الوقائع على حقائقها ..»[(١)] .

ولعل هذا تراجعًا من الإمام الجويني عن قولته في بداية كتاب الاستدلال: «وأفرط الإمام مالك بن أنس في القول بالاستدلال؛ فرُئي يُثبت مصالح بعيدة عن المصالح المألوفة، والمعاني المعروفة في الشريعة ..»[(٢)] .

❁ ❁ ❁

❑ المطلب الرابع: هل الاستدلال هو المصلحة المرسلة عند إمام الحرمين؟

رأينا في المباحث السابقة، مدى اعتماد «الاستدلال» على المصلحة، والتي تُعد مراد الشارع من التشريع، وذلك - كما قلنا - ببناء الأحكام الشرعية على المعاني الكلية المناسبة من غير نظرٍ إلى الأصول الجزئية، هذا ما أفاده تعريف الإمام الجويني للاستدلال.

ومن العلماء من فهم أن مراد الجويني من «الاستدلال» هو «المصلحة المرسلة»، وهي ضرب من المصالح - سيأتي الكلام عنها - يقول الزركشي: «قد مرّ الكلام في القياس في المناسب الذي اعتبره الشارع أو ألغاه، والكلام فيما جهل حاله، أي سكت الشرع عن اعتباره وإهداره، وهو المعبر عنه بالمصالح المرسلة، ويلقب بـ«الاستدلال المرسل»، ولهذا سميت «مرسلة» أي: لم تعتبر ولم تلغ، وأطلق إمام الحرمين وابن السمعاني عليه اسم: الاستدلال»[(٣)] ، ونحو هذا الكلام

---

(١) المرجع السابق: ٧٨٣/٢.

(٢) المرجع السابق: ٧٢١/٢.

(٣) الزركشي، البحر المحيط: ٧٦/٦.

جاء عن الشوكاني في «إرشاد الفحول»[١] .

ووافق الزركشي والشوكاني ، الدكتور عبدالعظيم الديب[٢] ، والدكتور علي العميريني[٣] ، والدكتور عبدالحكيم السعدي[٤] .

ولعل الذي دفع هؤلاء العلماء إلى هذا ، هو أن الإمام الجويني استعمل مصطلح «الاستصلاح» للتعبير عن «الاستدلال» ، ففي بيانه لمذاهب العلماء في الاستدلال ، قال : «.. والثاني (أي المذهب الثاني) جواز اتباع وجوه الاستصلاح والاستصواب قربت من موارد النص أو بعدت .»[٥] .

لكن تعبير الجويني بالاستصلاح لايدل حتمًا أنه أراد به المصلحة المرسلة ، فالمصطلحات الأصولية لم تكن قد نضجت واستقرت حينئذ ، فمن الممكن جدًا أنه أراد بالاستصلاح هنا معناه اللغوي العام[٦] .

وقد استعمل الجويني : «الاستصلاح» ، بمعناه اللغوي ، في سياق إنكاره لمذهب القائلين بالاستدلال مطلقًا ، حيث قال : «وما نزيده الآن قائلين : لو صح التمسك بكل رأي من غير قرب ومداناة ، لكان العاقل ذو الرأي ، العالم بوجوه الإيالات ، إذا راجع المفتين في حادثة ، فأعلموه أنها ليست منصوصة في كتاب ولا سنة ، ولا أصل لها يضاهيها ، لساغ والحالة هذه أن يعمل العاقل بالأصوب عنده ، والأليق بطرق الاستصلاح .

وهذا مَرْكب صعب ، لا يجترئ عليه متديّن ، ومساقه رد الأمر إلى عقول العقلاء ، وإحكام الحكماء ، ونحن على قطع نعلم أن الأمر بخلاف ذلك»[٧] .

---

(١) الشوكاني ، إرشاد الفحول : ٤٠٣ .
(٢) الديب ، فقه إمام الحرمين : ٢٦٢ .
(٣) العميريني ، الاستدلال عند الأصوليين : ٢١ ، ٣١ .
(٤) السعدي ، بحث : نظرية الاستصلاح : ٥٩٧ .
(٥) الجويني ، البرهان : ٢/٧٢٢ .
(٦) الاستصلاح لغة : طلب الإصلاح أو المصلحة ، وهو : ضد الاستفساد ، انظر : ابن منظور ، لسان العرب : ٢/٥١٧ ، الرازي ، مختار الصحاح : ١٥٤ .
(٧) الجويني ، البرهان : ٢/٧٢٥ .

فليس المراد بالاستصلاح هنا الاستدلال أو المصلحة المرسلة ، بل المراد هو معناه اللغوي ، وهو طلب الصلاح أو المصلحة .

وعلى أيٍّ فالاستدلال يعتمد اعتمادًا كبيرًا في بناء الأحكام على المصلحة ، وكذا « المصلحة المرسلة » - كما سيأتي - فالتعبير بالاستصلاح لا يقف عند حد « المصلحة المرسلة » فحسب ، بل هو داخل في عموم الاستدلال .

وبالنظر إلى تعريف الإمام الجويني للاستدلال ، إضافة لتعريف الآمدي والقرافي ، نجد أن الاستدلال أعم من المصلحة المرسلة ، فجعْل الاستدلال دليلًا غير الكتاب والسنة والإجماع والقياس ، مع تقييده بقيود وضوابط ، لا ينطبق على « المصلحة المرسلة » فحسب ، بل يشمل أدلة أخرى ، كسد الذرائع ، والاستحسان .

يقول الدكتور أسعد الكفراوي : « إن الاستدلال أعمّ من المصالح المرسلة ، وهي أخص . . والحقيقة إن إمام الحرمين في البرهان إنما طبق نظريته في الاستدلال ، على المصالح المرسلة فقط ، ولم يكن يعني أنهما متساويان ، بدليل أنه جعل الاستصحاب داخلًا في الاستدلال . »[١] .

قال الجويني في نهاية فصلٍ عقده : في استصحاب الحال : « فهذا منتهى الغرض في ذلك وقد نجز بنجازه المقصود في الاستدلال ، والحمدللّه وحده »[٢] .

« والاستصحاب - كما نعلم - غير المصالح المرسلة ، لكنهما لما كانا مشتركين في أن مناط الأمر فيهما على بناء الأحكام على المعاني الكلية المستنبطة من الأصول الجزئية ذكرها تحت مسمى الاستدلال »[٣] .

ويستأنس في بيان التفرقة بين الاستدلال والمصلحة المرسلة عند الجويني ، بما ذكره الغزالي في « المنخول » ، والذي يعد في واقع الأمر مجموعة لآراء الجويني

---

(١) أسعد الكفراوي ، الاستدلال عند الأصوليين : ٥٤٤ .

(٢) الجويني ، البرهان : ٧٣٩/٢ .

(٣) أسعد الكفراوي ، الاستدلال عند الأصوليين : ٥٤٤ .

الأصولية، رتبها تلميذه الغزالي(١) ، فقد سمّى فيه المصلحة المرسلة بـ «الاستدلال المرسل»(٢) ، وقال فيه: «والقائلون به انقسموا:

فاسترسل مالك رضي اللّه عنه على المصالح حتى رآى قتل ثلث الأمة لاستصلاح ثلثيها وقتل في التعذير، وقطع اللسان في الهذر.

وللشافعي رضي اللّه عنه مسلكان، يحصر في أحدهما التمسك في الشبه، أو المخيل الذي يشهد له أصل معين، ويرد كل استدلال مرسل.

وفي المسلك الثاني يصحح الاستدلال المرسل، ويقرب فيه من مالك، وإن خالفه في مسائل.

فإن قال قائل: وبم يتميز المرسل، عن المردود إلى الأصل، ولايشترط كون العلة في الأصل منصوصًا عليها، ولا أن يشهد لها أصل آخر، فإن ذلك يتسلسل، وسيكون الاعتماد فيه على المصلحة المرسلة.

قلنا: نص الشارع على الحكم، أمارة لانتصاب تلك المصلحة عَلَمًا، فإنا نفهم تلك المصلحة من تنصيصه على مجرد الحكم.

ونحن نجعل المصلحة تارة عَلَمًا للحكم، ونجعل الحكم أخرى عَلَمًا لها.

وأما المرسل: فهو الذي لايشهد له في الشريعة حكم ينطبق عليه»(٣) .

فنلحظ هنا تفرقة بين الاستدلال والاستدلال المرسل، الذي هو المصلحة المرسلة، ولعل سبب تسميته بالاستدلال المرسل هو أنه ضرب من أضرب «الاستدلال»، ووصفه بالمرسل؛ لأنه - كما قال الغزالي - «لايشهد له في الشريعة حكم ينطبق عليه».

وقد تبع ابن السمعاني الإمام الجويني في تعريفه للاستدلال، ومن خلال ضربه أمثلة على الاستدلال، يتبين أن الاستدلال أعمّ من المصلحة المرسلة؛ ذلك لأن

---

(١) الغزالي، المنخول: ٥٠٤.
(٢) المرجع السابق: ٣٥٤.
(٣) المرجع السابق: ٣٥٤ - ٣٥٥.

الأمثلة التي ذكرها لا ترجع إلى المصلحة المرسلة، نحو مثال: العمل القليل في الصلاة هل يفسدها أم لا؟، ونحو: انكشاف ساق المرأة في الصلاة هل يفسدها؟ وغير ذلك من الأمثلة[١] التي ترجع إلى الاجتهاد، لا إلى المصالح المرسلة، وفي هذه الأمثلة يقول ابن السمعاني: «فهذه الأمثلة التي ذكرناها في الاستدلال أمثلة حسنة يشهد الشرع والعقل بصحتها ومن عرف قواعد الشرع وقوانينها شهد له قلبه وما أدركه من معاني الشريعة بصحتها ولم يردّه أصل مجمع عليه من كتاب أو سنة أو إجماع، فيجوز أن يسمى أنواع هذا استدلالًا»[٢].

❁ ❁ ❁

❑ المطلب الخامس: المصلحة المرسلة عند إمام الحرمين:

لم يفرد الإمام الجويني الكلام عن «المصلحة المرسلة» في فصل مستقل، ولكن ظهر بريقها من خلال كلامه عن الاستدلال، وكان لابد من ظهوره؛ ذلك لأن الجويني - كما يقول الدكتور الكفراوي - طبَّق نظرية الاستدلال على المصلحة المرسلة[٣]، وإن لم يعرّفها؛ وذلك للتداخل بينهما، وإن كان الاستدلال أعمّ منها.

وقبل الشروع في الكلام عن المصلحة المرسلة عند إمام الحرمين، أجد من المناسب أن ألقي الضوء - بشكل موجز - على المصالح وأقسامها، لنرى مكانة المصلحة منها:

فالمصلحة في اللغة: الصلاح، والمصلحة واحدة المصالح، كالمنفعة لفظًا ومعنى[٤].

أما في الإصطلاح الأصولي، فقد عرفها الغزالي، بقوله: «أما المصلحة فهي

---

(١) ابن السمعاني، قواطع الأدلة: ٢/٢٦٦ ومابعدها.

(٢) المرجع السابق: ٢/٢٦٧.

(٣) الكفراوي، الاستدلال عند الأصوليين: ٥٤٤.

(٤) ابن منظور، لسان العرب: ٢/٥١٧، الرازي، مختار الصحاح: ١٥٤.

عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة . ولسنا نعني به ذلك ، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق ، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم ، لكنّا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع ، ومقصود الشرع من الخلق خمسة ، وهو : أن يحفظ عليهم دينهم ، ونفسهم ، وعقلهم ، ونسلهم ، ومالهم ، وكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة ، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة»[(١)] .

ومن خلال تعريف الغزالي يتبين أن المقاصد والمصالح إطلاقان لمسمّىً واحد ، إذ المصالح كل ما يتضمن حفظ المقاصد بدفع الفساد عنها[(٢)] .

وتنقسم المصالح من حيث اعتبار وشهادة الشرع وعدمه ، إلى ثلاثة أقسام :

١- المصلحة المعتبرة : وهي التي شهد الشارع بقبولها ، سواء شهد لنوعها أو جنسها ، وسواء كان بالنص أو الإجماع ، أو معقولهما ، أي القياس عليها ، وذلك كالقصاص ، والضمان ، وهي حجة بالاتفاق[(٣)] .

٢- المصلحة الملغاة : هي التي شهد الشارع ببطلانها وردّها ، بالنص على ذلك ، مثل : القول بوجود مصالح ومنافع في شرب الخمر ، ولعب الميسر ، وقد أهدر الشارع هذه المصلحة المتفق على بطلانها عند العلماء[(٤)] .

٣- المصلحة المرسلة :

ويطلق عليها بعض العلماء الاستصلاح[(٥)] ، والمناسب المرسل[(٦)] ، والاستدلال المرسل[(٧)] ؛ والسبب في تعدد مسميات المصلحة المرسلة - كما

---

(١) الغزالي ، المستصفى : ١٧٤ .
(٢) يوسف البدوي ، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية : ٦٠ .
(٣) الرازي ، المحصول : ٥/١٦٣ .
(٤) المرجع السابق : ٥/١٦٥ .
(٥) الغزالي ، المستصفى : ١٧٣ .
(٦) ابن الحاجب ، مختصر المنتهى : ٢/٢٤٢ .
(٧) الغزالي ، المنخول : ٣٥٤ .

يقول الدكتور البوطي - يقوم على أساس المصلحة، حيث يمكن أن يُنظر إليه من ثلاثة جوانب:

أحدها: جانب المصلحة المترتبة عليه، فمن نظر إلى هذا الجانب عبَّر بالمصلحة المرسلة.

والثاني: جانب الوصف المناسب الذي يستوجب ترتيب الحكم عليه تحقيق تلك المصلحة، ومن نظر إلى هذا الجانب عبَّر بالمناسب المرسل.

والثالث: بناء الحكم على الوصف المناسب أو المصلحة، أي: المعنى المصدري، ومن نظر إلى هذا الجانب عبَّر بالاستصلاح أو الاستدلال المرسل[١].

أما عن تعريف المصلحة المرسلة:

فقد ذكرنا أن المصلحة لغة: الصلاح، أما «المرسلة» لغة: من الإرسال بمعنى الإطلاق، يقال: أرسلت الطائر بين يدي إذا أطلقته، وحديث مرسل، بمعنى لم يتصل إسناده بصاحبه[٢].

أما عن تعريف المصلحة المرسلة في اصطلاح أهل الأصول، فقد تعددت عبارات الأصوليين في تعريفها، فعرفها الغزالي بأنها: «التعلق بمجرد المصلحة من غير استشهاد بأصل معين»[٣].

وعرفها ابن الحاجب، من خلال كلامه عن المناسب المرسل بأنه: «الوصف الذي لم يعتبره الشارع، سواء عُلم أنه ألغاه أم لم يُعلم اعتباره ولا إلغاءه»[٤]، ولعله يقصد - كما يقول الدكتور العميريني - لابد مع ذلك العلم بعدم إلغاء الشارع له، بمعنى لم يعلم اعتبار الشارع له ولا إلغاؤه كذلك[٥]، وإلا فإن المصلحة التي ألغاها الشارع تُعد مصلحة ملغاة لا مرسلة.

---

(١) البوطي، ضوابط المصلحة: ٢٨٧ بتصرف.

(٢) الفيروزآبادي، القاموس المحيط: ٣/٣٩٥، الفيومي، المصباح المنير: ١/٢٤٢.

(٣) الغزالي، شفاء الغليل: ١٠٧.

(٤) ابن الحاجب، مختصر المنتهى: ٢/٢٤٢.

(٥) العميريني، الاستدلال عند الأصوليين: ١٣٥.

أما الآمدي فقد عرفها بأنها : « المناسب الذي لم يشهد له أصل من أصول الشريعة بالاعتبار بطريق من الطرق المذكورة ، ولا ظهر إلغاؤه في صورة ، ويعبر عنه بالمناسب المرسل »[١] .

ولعل سبب اختلاف عباراتهم هو اختلاف نظراتهم إلى الجانب الذي هو مراد كل منهم[٢] ، كما مرمعنا في سبب تعدد مسميات المصلحة المرسلة .

ومهما توزعت أنظار العلماء في هذه الجوانب ، فإنها على كل حال جوانب لحقيقة واحدة ، وهذه الحقيقة هي : « كل منفعة داخلة في مقاصد الشارع دون أن يكون لها أو لجنسها القريب شاهد بالاعتبار أو الإلغاء »[٣] .

وهذا - في رأيي - تعريف جيد للمصلحة المرسلة ، حيث ظهرت من خلاله حقيقة المصلحة المرسلة ، فالقول بأن المصلحة المرسلة هي التي لم يتعرض لها الشارع بالاعتبار أو الإلغاء لا يشفي الغليل ، فقد يُتساءل كيف لم يتعرض لها الشارع اعتبارًا أو إلغاءً سواءً لنوعها أو جنسها ، والشريعة قد شملت بتشريعها كل مناحي الحياة ؟! .

فدخولها تحت مظلة مقاصد الشريعة بعمومها ، يصبغها بالمشروعية .

يقول الغزالي في « المنخول » : « والصحيح أن الاستدلال في الشرع لا يتصور حتى نتكلم فيه بنفي أو إثبات ؛ إذ الوقائع لا حصر لها ، وكذلك المصالح .

وما من مسألة تُفرض ، لا وفي الشرع دليل عليها ، إما بالقبول ، أو بالرد .

فإنا نعتقد استحالة خلو واقعة عن حكم اللّه تعالى . فإن الدين قد كمل . »[٤] .

ولنصغ - الآن - إلى ما قاله الجويني حول هذا المعنى وغيره ، حيث قال : « فإن قيل : قد أثبتم الاستدلال ، ولم تقبلوه على الإرسال ، وزعمتم أن المقبول منه ما

---

(١) الآمدي ، الإحكام : ٣/٣١٥.

(٢) العميريني ، الاستدلال عند الأصوليين : ١٣٦ .

(٣) البوطي ، ضوابط المصلحة : ٢٨٨ .

(٤) الغزالي ، المنخول : ٣٥٩.

يلتفت إلى الأصول، ويضاهي معانيها، ولم تأتوا في ذلك بقول ضابط يستبين به المردود من المقبول.

قلنا: الوجه في ذلك أن نقول: إذا ثبت حكم متفق عليه في أصل ثم رام المستنبط إثارة معنى يعتقده مناطًا للحكم، فما الضبط فيما يقبل منه وما يرد؟ فليقل المستدل: كل معنى لو رُبط به حكم متفق عليه في أصل، لجرى واستد.

فإذا اعتبره المستدل عليه من غير إسناد إلى أصل، كان مقبولًا، إذ المعنى الذي يبديه المستنبط، لا يشترط فيها أن يسنده إلى معنى وفاقي مماثل له، ولكن يكفي أن يناسب، ويسلم على السبر، ويثبت ببعض الطرق المذكورة في إثبات العلل، فكل علة إذًا لا يشترط في ثبوتها أن تعهد ثابتة بعينها قبل أن يرى المستنبط مثلها في غير محل الاستنباط، فكل مستنبط معنى في أصل فمتعلقه معنى، وهو في حكم مستدل به، وليس التعلّق بحكم الأصل ولا بحصول الوفاق عليه.

وإن قربنا العبارة، قلنا: ليعتقد المستدل صورة مختلفًا فيها متفقًا على حكمها، وليرى رأيه في استنباط معناه، وإن كان لايستد فكره إلا بمستند.

وبالجملة لايحدث الناظر الموفق مسلكًا، إلا وبينه ما تمهد في الزمن الماضي من السلف الصالح مداناة.

والذي ننكره من مالك رضي اللّٰه عنه، تركه رعاية ذلك وجريانه على الاستدلال في الاستصواب من غير اقتصاد.

ونحن نضرب في ذلك مثالًا، ثم نذكر بحسبه لمالك مذهبًا.

فلو قُدِّر وقوع واقعةٍ حسبت نادرة لاعهد بمثلها، فلو رآى ذو نظر، جدع الأنف، أو اصطلام الشفة، وأبدى رأيًا لا تنكره العقول، صائرًا إلى أن العقوبات مشروعة لحسم الفواحش، وهذه العقوبة لائقة بهذه النادرة، فمثل هذا مردود.

ومالك رضي اللّٰه عنه التزم مثل هذا في تجويزه لأهل الإيالات القتل في التهم العظيمة، حتى نقل عنه الثقات أنه قال: أنا أقتل ثلث الأمة لاستبقاء ثلثيها[١].

---

(١) بيّنا في المطلب السابق مدى صحة ما نسبه الجويني للإمام مالك: ١٨٥.

فإن قيل : فبم تردّون ما ذكره؟ .

قلنا : تبين من نظر الصحابة رضي اللَّه عنهم في مائة سنة ، ومن نظر أئمة التابعين أن ما قال مالك رضي اللَّه عنه ، وما استشهدنا به لا يحكم به .

ونحن نعلم أن الأمد الطويل لا يخلو عن جريان ما يقتضي مثل ما يعتقده مالك ، ثم لم يجر .

وشذت واقعة في العقوبات ، واضطرب فيها رأي الصحابة ، وهي حد الشارب ، فجرى فيه واشتهر ، ولم يستجيزوا الاستجراء على تقدير زيادة فيه ، إلا بعد أن يثبتوا أنه لم يكن مقدّرًا في زمن رسول اللَّه ﷺ ، حتى كأنهم أجروه مجرى التعزيرات .

قال علي رضي اللَّه عنه : «أما أنا لا أقتل في حد وأجد في نفسي شيئًا إلا حد الشارب ، فإنه شيء رأيناه بعد رسول اللَّه ﷺ» .

فليكن هذا سبيلًا قاطعًا في الرد على مالك - رحمه اللَّه - ، ومن نحا نحوه ، وفيه تنبيه على ما نريده»[١] .

ثم عقد الجويني فصلًا في الاعتراضات على الاستدلال ، جاء فيه : «فإن قال قائل : ما الاعتراضات على الاستدلال؟ .

قلنا : الاستدلال معنى مخيل قد يتطرق إليه من الاعتراضات ما يتطرق إلى معنى يبديه المستنبط مخيلًا في أصل ، غير أن للمعنى المستند إلى أصل تعلقًا به ، فقد يتوجه كلام على الأصل بفرق أو غيره ، والاعتراضات على الاستدلال الذي لا يستند إلى أصل تنتحي نحو المعنى فحسب ، ويتوجه عليه النقض إن أمكن ، والمعارضة ، وشرط ثبوته ألا يناقض أصول الأدلة»[٢] ، فجعل الجويني للاستدلال حدًا لا يمكن تجاوزه وهو ألا يناقض أصلًا من أصول الأدلة ، وهذا حد المصلحة المرسلة - أيضًا - التي تدخل في عموم الاستدلال ، يقول الغزالي في «المنخول» في ذكر ضابط

(١) الجويني ، البرهان : ٢/٧٣٤.

(٢) المرجع السابق : ٢/٧٣٤.

الاستدلال الصحيح : « كل معنى مناسب للحكم ، مطرد في أحكام الشرع ، لا يرده أصل مقطوع به مقدم عليه ، من كتاب أو سنة أو إجماع ، فهو مقول به ، وإن لم يشهد له أصل معين .

ثم أقسامه لاضبط لها ، فإنها لا يحويها عدٌّ ، ولا يضبطها حدٌّ ، فقد يتفق معنى مرسل يفيد أمرًا كليًا على إجمال . »[١] .

❁ ❁ ❁

❑ المطلب السادس: علاقة المصلحة المرسلة بمقاصد الشريعة:

من خلال معرفتنا لحقيقة المصلحة المرسلة ، وتعريفها بأنها : « كل منفعة داخلة في مقاصد الشارع دون أن يكون لها أو لجنسها القريب شاهد بالاعتبار أو الإلغاء »[٢] ، من خلال هذا التعريف وغيره ، يتبين أن المصالح المرسلة تعتمد على مقاصد الشريعة جملة وتفصيلًا[٣] ؛ ذلك لأن مقصد الشارع هو جلب المصالح ودرء المفاسد ، والمصلحة المرسلة تسهم بشكل كبير لتحقيق هذه الغاية .

« وبهذا يظهر أن العمل بالمصالح المرسلة ، عمل في إطار مقاصد الشريعة ، ليس بخارج عنها »[٤] ، فإذا عُدم النص الدال على أمر ما ، وتحققت فيه المصلحة الراجحة ، يكون مقصودًا للشارع ؛ لأن الشريعة جاءت بجلب المصالح ودرء المفاسد[٥] .

وكما أنه لابد أن « يشترط في المجتهد أن يكون ملمًّا بمقاصد الشريعة ، فكذلك يشترط فيمن ينظر في المصالح ويزنها ويعتمد عليه في اعتبارها »[٦] .

وكلام الأصوليين عن مقاصد الشريعة كان من خلال المصالح المرسلة ، فبينوا

---

(١) الغزالي ، المنخول : ٣٦٤ .

(٢) البوطي ، ضوابط المصلحة : ٢٨٨ .

(٣) خليفة الحسن ، فلسفة مقاصد التشريع : ٤٢ .

(٤) اليوبي ، مقاصد الشريعة الإسلامية : ٥٣٣ .

(٥) المرجع السابق : ٥٣٦ .

(٦) البدوي ، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية : ٣٥٨ .

فيها مقاصد الشريعة الخمسة الضرورية[١].

وتظهر العلاقة بين المصلحة المرسلة بالمقاصد، في أن «جلب المصالح الحقيقية الموافقة لروح الشريعة يمثل جانبًا مهما في إبراز محاسن الشريعة، وجمالها وسر خلودها، وترغيب الناس فيها، وفي المقابل فإن إهمال المصالح الحقيقية المضبوطة بضابط الشرع فيه إهدار لهذه المقاصد وخرم لها، ومناقضة لمطلوب الشارع ومراده، مما قد يجعل العنت والمشقة، ويظهر الشريعة بمظهر تبدو فيه غير ملائمة وملبية لحاجات المكلفين ومصالحهم»[٢].

❁ ❁ ❁

❑ المطلب السابع: الاستصحاب عند إمام الحرمين:

أشرنا إلى أن الإمام الجويني جعل الاستصحاب أو استصحاب الحال على حد قوله، من «الاستدلال»[٣]، وقبل أن نرى موقفه من الاستصحاب، لابد من تعريفه:

الاستصحاب لغة: الألف والسين والتاء للطلب، فالاستصحاب: طلب الصحبة، وهي الملازمة، يقال: «استصحب الرجل: دعاه إلى الصحبة، وكل ما لازم شيئًا فقد استصحبه»[٤]، «ومن هنا قيل: استصحبت الحال، إذا تمسكت بما كان ثابتًا، كأنك جعلت تلك الحال مصاحبة غير مفارقة»[٥].

وفي الاصطلاح، فقد عرّفه الغزالي بأنه: «عبارة عن التمسك بدليل عقلي أو شرعي، وليس راجعًا إلى عدم العلم بالدليل، بل إلى دليل مع العلم بانتفاء المغير أو مع ظن انتفاء المغير ثم بذل الجهد في البحث والطلب»[٦]، وقريب من هذا

---

(١) اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية: ٥٣٦.
(٢) يوسف البدوي، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية: ٣٥٩.
(٣) الجويني، البرهان: ٢/٧٣٩.
(٤) ابن منظور، لسان العرب: ١/٥٢٠.
(٥) الفيومي، المصباح المنير: ١/٣٣٣.
(٦) الغزالي، المستصفى: ١٦٠.

التعريف عرفه السبكي بأنه : « ثبوت في الثاني لثبوته في الأول لعدم وجدان ما يصلح أن يكون مغيرًا بعد البحث التام »[١] ، وقال الزركشي : « معناه (أي : الاستصحاب) أن ما ثبت في الزمن الماضي فالأصل بقاؤه في الزمن المستقبل »[٢] .

وتعاريف الأصوليين متقاربة في الاستصحاب ، فنكتفي بما ذكرناه .

وقد عرض الإمام الجويني عددًا من الصور أو الأقسام ، استبعد معظمها من دخولها في الاستصحاب ، إلى أن عرض صورة من خلال ضربه مثالًا ، حيث قال : « فإن قيل : من استيقن الطهارة وشك في الحدث ، فالحكم استصحاب الطهارة ، وكذلك نقيض هذا ، وكذلك من تيقن النكاح وشك في الطلاق ، فالجواب كذلك ، فهل هذا الفن مما يلحق باستصحاب الحال أم لا ؟ .

قلنا : هذا لباب الفصل .

ونحن نقول فيه : قول الفقيه يُستصحب يقين الطهارة فيه تجوّز ، فإن اليقين لا يصحب الشك ، فليس المعنيّ بقولهم : لا يترك اليقين بالشك ، أنهم على يقين مع التردد في الحدث ، ولكن المراد به أن ما تقدم من الطهر يقين ، فيبقى الحكم ما تيقناه .

والقول فيه : إذا طرأ الشك ، لم يخل المشكوك فيه من ثلاثة أحوال :

أحدها : أن يرتبط بعلامة بيّنة في محل الظنون ، فما كان كذلك ، فالاجتهاد هو المتبع ، ولا التفات إلى ما تقدم ، فإنه يتصدى للمرء شك في بقاء ما سبق ، واجتهاده ظاهر في زواله ، والاجتهاد مقدم .

فإن ثبتت علامة خفية كالعلامات التي يقع التمسك بها في تمييز النجس من الطاهر في الأواني وفي الثياب ، فإن عارض يقين الطهارة ، فعلم صاحب الإناءين أن أحدهما نجس والآخر طاهر ، فليس التمسك بيقين الطهارة بأولى من التمسك بيقين النجاسة ، فيضطر إلى التمسك بالعلامات وإن خفيت .

---

(١) السبكي ، الإبهاج : ٣/١٧٣ .

(٢) الزركشي ، البحر المحيط : ٦/١٧ .

وإن لم يوجد بقين النجاسة، ولكنا تيقنا طهارة، وشككنا في طريان نجاسة، وثبتت علامة خفية، ففي التعلق بها قولان:

أحدها: أنها ضعيفة، وإن تناهى المرء في تصويرها محاولا إظهار ما وقع في النفس.

فليفهم الناظر ما يرد عليه، فالتعلق بالاستصحاب أولى على قول، والتمسك بها أولى على قول.

وإن تقدّم يقين، وطرأ شك، وليس لما فيه علامة جليّة ولا خفيّة، فعند ذلك تأسيس الشرع على التعلق بحكم ما تقدّم، وهذا نوع من الاستصحاب صحيح، وسببه ارتفاع العلامات، وليس هذا من فنون الأدلة، ولكنه أصل ثابت في الشريعة، مدلول عليه بالإجماع.

وإن طرأ مثل ذلك في منازل المجادلات، فأراد المستدل أن يدعو الخصم إلى موجب الاستصحاب، وكانت الصورة على نحو ما ذكرناها، فذلك سائغ، والدليل عليه اعتباره بنظائره، بتشبيه أو تقريب معنوي، فليلحق ذلك بأبواب القياس إذًا.

ولا يستمر هذا إلا بسبر، وهو تمام الكلام.

ومعناه أن يدّعى أولا انتفاء الدّليل عند قيام التردّد، ثم لا يتوصل إلى ذلك إلا بتخيل جهات الأدلة، وإبانة انتفائها في محل الكلام، ثم يستمر بعد هذا ما يحاوله من اعتبار صورة بصورة.

وبيان ذلك بالمثال: أن المسئول عن وجوب الأضحية يقول: الأصل براءة الذمة، فلا معنى لشغلها إلا بثَبَت. وهذا لو اقتصر عليه، لاستقل كلاما مفيدًا مستقيمًا، وحاصله يئول إلى أنه لم يقم عندي دليل على وجوب الأضحية، وإذا قسَّم وسبر، وتتبع مواقع تعلقات الخصم بالنقض، استمر له ما ذكرناه في الاستصحاب»[1].

---

(١) الجويني، البرهان: ٢/٧٣٧ - ٧٣٨.

ومن خلال ما ذكره الجويني من أمثلة يراها داخلة في الاستصحاب الصحيح، يتبين أنه يقصد من «استصحاب الحال» هو: «التعلق بالأصل عند عدم ما يوجب خلافه، وهذا يكون بادعاء انتفاء الدليل على الطارئ عند قيام التردد بينه هو والأصل، وهو لايتم إلا بتخيل وحصر جهات الأدلة، وإبانة انتفائها في محل الكلام: فيبقى الأمر على الأصل»(١)، أو هو: «إبقاء ماكان على ماكان عليه لانعدام المغيِّر، فالأصل براءة الذمة وهي لاتشغل إلا بدليل»(٢).

والذي جعل إمام الحرمين يُدخل الاستصحاب في الاستدلال هو أن الاستصحاب قاعدة ومعنى كلي دلت عليه النصوص الجزئية، فهو راجع إذًا إلى مجمل النصوص الشرعية(٣)، ولذا قال عنه الجويني: أنه «أصل ثابت في الشريعة، مدلول عليه بالإجماع»(٤)، والاستدلال - كما قررنا - بناء الحكم على المعنى الكلي، فدخل تحته الاستصحاب.

❁ ❁ ❁

❏ المطلب الثامن: علاقة الاستصحاب بمقاصد الشريعة:

إن لب الاسصحاب - كما مر معنا - هو إبقاء الحكم على ماهو عليه واستمراره مالم يصرف عنه صارف.

وبالمحافظة على هذا الحكم محافظة على مقصد الشارع من تشريعه لذلك الحكم، والمتمثل في المصلحة سواءً كانت دنيوية أم أخروية.

وفي هذا «مراعاة» لمقصد الشارع من البقاء والاستمرار في أحكامه من جهة والانضباط والاطراد وعدم الاضطراب في الأحكام من جهة أخرى»(٥).

---

(١) أسعد الكفراوي، الاستدلال عند الأصوليين: ١١٨ - ١١٩.

(٢) المرجع السابق: ١١٩.

(٣) المرجع السابق: ١١٩.

(٤) الجويني، البرهان: ٢/٧٣٨.

(٥) اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية: ٦٢٠.

فبالاستصحاب يرفع الحرج والمشقة عن الناس، وهذا مقصد من مقاصد الشارع، قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[١] ، ففي قوله ﷺ - للرجل الذي يشتكي أنه يخيل إليه أنه يجد الشيء في الصلاة -: «**لا ينصرف حتى يسمع صوتًا أو يجد ريحًا**»[٢] في قوله عليه الصلاة والسلام هذا رفع للحرج والمشقة.

وبالاستصحاب يتحقق مقصد العدل الذي تُحفظ به معاملات الناس من بيع وشراء، فلا تزول الملكية - مثلًا - إلا بثبوت ما يزيلها، قال ﷺ: «**لو يعطي الناس بدعواهم لادّعى ناس دماء رجال وأموالهم**»[٣] .

والأمثلة أكثر من أن تحصى في كتب الفقه تطبيقًا للاستصحاب، بما يحقق ويحفظ مقاصد الشرع بحفظه لأصول الأحكام الشرعية.

❁ ❁ ❁

---

(١) سورة الحج، آية: ٧٨.

(٢) رواه البخاري، كتاب التفسير، باب إن الذين يشترون بعهد الله . . .، حديث رقم: (٤٢٧٧): ٤/ ١٦٥٦، ورواه مسلم، كتاب الأقضية، باب اليمين على المدعى عليه، حديث رقم (١٧١١): ٣/ ١٣٣٦.

(٣) رواه البخاري، كتاب الوضوء، باب لا يتوضأ من الشك حتى يستيقن، حديث رقم (١٣٧): ١/ ٦٤، ورواه مسلم، كتاب الحيض، باب الدليل على أن من شك في الطهارة . . .، حديث رقم (٣٦١): ١/٢٧٦.

المبحث الرابع
الاستحسان وإمام الحرمين

❑ المطلب الأول: تعريف الاستحسان:

الاستحسان لغة: من استحسن الشيء، أي عدّه حسنًا، ضد الاستقباح[١].

أما في الاصطلاح الأصولي فقد تفاوتت تعريفات الأصوليين، أورد الإمام الجويني منها ثلاثة تعريفات في كتاب «التلخيص»، في فصل عنونه بقوله: الاستحسان والرد على القائلين به[٢]، وهي على النحو الآتي:

الأول: نسبه إلى أبي حنيفة، وهو: «ترك القياس بما يستحسن عقلًا، وليس على المستحسن إقامة دلالة توجه عليها القوادح، وإنما هو تلويح يعن في العقل»[٣]، ولعل هذا التعريف مرادف لعبارة يذكرها بعض العلماء، وهي أن الاستحسان «دليل ينقدح في نفس المجتهد، لا تساعده العبارة عنه، ولا يقدر على إبرازه وإظهاره»[٤].

الثاني: «إمالة فرع إلى أصل هو أدعى به»[٥]، ولعله يقصد تعريف بعض العلماء للاستحسان بأنه «العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه، أو هو تخصيص قياس بدليل أقوى منه»[٦].

الثالث: وهو تعريف الكرخي: «ترك ما يقدر دليلًا، بما هو أقوى منه وأن يكون المستحسن غير مطالب بدليل يصح على مقتضى السير»[٧].

---

(١) ابن منظور، لسان العرب: ٥٥٢/٢، الفيروزآبادي، القاموس المحيط: ١٥٣٥/١.
(٢) الجويني، التلخيص: ٣٠٨/٣.
(٣) المرجع السابق: ٣٠٩/٣.
(٤) الغزالي، المستصفى: ١٧٣.
(٥) الجويني، التلخيص: ٣١٠/٣.
(٦) البخاري، كشف الأسرار: ١١٢٣/٢، العضد، شرح مختصر المنتهى: ٢٢٨/٢.
(٧) الجويني، التلخيص: ٣١١/٣.

وذُكر للكرخي عبارة أوضح وهي : العدول عن الحكم في المسألة بحكم نظائرها إلى خلافه لوجه أقوى[١] .

وللاستحسان تعريفات كثيرة لم يذكرها إمام الحرمين ، منها :

- « العمل بأقوى الدليلين »[٢] .
- « الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي »[٣] .
- « ترك مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والترخص لمعارضة ما يعارض به في بعض مقتضياته »[٤] .

وليس هنا مجال استقصاء تعريفات الاستحسان أو انتقاد ما ذكر منها ، إلا أن الدكتور وهبه الزحيلي ذكر أن خلاصة حقيقة الاستحسان تكمن في أمرين :

١ . ترجيح قياس خفي على قياس جلي بناءً على دليل .

٢ - استثناء مسألة جزئية من أصل كلي ، أو قاعدة عامة ، بناءً على دليل خاص يقتضي ذلك[٥] .

ولا يبعد عن هذا ما ذكره علال الفاسي بقوله : « ويظهر أن الجميع متفق على أن الاستحسان هو العدول عن الدليل لإيثار دليل آخر أو لتخصيصه أو تقييده بناءً على دليل آخر شرعي أو مصلحة أو عرف متفق مع الشريعة أيضًا .

ويسمى الأصوليون الدليل الذي يستند إليه الاستحسان بوجه الاستحسان .

والخلاصة أن الاستحسان هو إيثار دليل على دليل يعارضه لمرجّح يعتد به شرعًا »[٦] .

وحول ما ذكره الفاسي ، قال إمام الحرمين : « من زعم منهم أنا نحيد من دليل

---

(١) الغزالي ، المستصفى : ١٧٣ ، الرازي : المحصول : ٦/١٦٩ .
(٢) السرخسي ، أصول السرخسي : ٢/٢٠١ ، الشاطبي ، الموافقات : ٤/٢٠٨ .
(٣) الشاطبي ، الموافقات : ٤/٢٠٦ .
(٤) المرجع السابق : ٤/٢٠٦ - ٢٠٧ .
(٥) وهبة الزحيلي ، أصول الفقه الإسلامي : ٢/٧٣٩ .
(٦) علال الفاسي ، مقاصد الشريعة : ١٣٨ .

إلى دليل هو أقوى منه وهو مما يظهر ويعترض عليه ويجاب عن الاعتراضات فيه فلا خلاف مع هؤلاء في هذه المسألة .

وإنما الكلام في ترجيح الأدلة وإفسادها ما سبق من مراتب الأدلة»[١] .

❁ ❁ ❁

❑ المطلب الثاني: علاقة الاستحسان بمقاصد الشريعة:

من خلال ما تضمنته التعريفات السابقة للاستحسان يتبين أنه ذو علاقة وطيدة بمقاصد التشريع ، فهو في أصل فكرته ، وفي تفاصيل وجوهه مرتبط بمقاصد الشريعة[٢] .

وهذه العلاقة تأتي من جهة أن الاستحسان عند الآخذين به ، وعملًا بجملة تعريفاتهم له ، هو « العدول بحكم المسألة عن نظائرها إلى حكم آخر لدليل شرعي » وأن هذا العدول إما أن يكون عن طريق ترجيح قياس خفي على قياس جلي ، وهو ما يسمى بالاستحسان القياسي ، أو عن طريق استثناء مسألة جزئية من أصل كلي عام ، أو قاعدة عامة بناء على دليل خاص يقتضي ذلك ، وهو ما يسمى بالاستحسان الاستثنائي ، والدليل الخاص إما أن يكون نصًا ، أو إجماعًا ، أو عرفًا ، أو ضرورة ، أو مصلحة .

وبناءً على ما ذكر ، فالاستحسان مرتبط بمقاصد الشريعة ، لأن الحامل على ذلك العدول في كل أحواله هو ملاحظة مقصد الشارع في تحقيق اليسر ، ودفع العسر والحرج[٣] ، وعلاجًا لغلو القياس في التطبيق ، فالغلو في بعض صورة تعسف[٤] .

---

(١) الجويني ، التلخيص : ٣/٣١٣.
(٢) خليفة الحسن ، فلسفة مقاصد التشريع : ٤٤ .
(٣) المرجع السابق : ٤٣ - ٤٤ .
(٤) الدريني ، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده : ١٨٢ .

وقد جاء هذا المعنى في بعض كلام العلماء، فقد قال السرخسي في الاستحسان بأنه:

«ترك القياس والأخذ بما هو أرفق للناس، والسهولة في الأحكام، فيما يبتلى فيه الخاص والعام، والأخذ بالسعة وابتغاء الدعة، أو الأخذ بالسماحة، وابتغاء ما فيه الراحة»[(١)].

وقال ابن رشد: «الاستحسان التفات إلى المصلحة والعدل»[(٢)].

ويوضح الإمام الشاطبي الصلة بين الاستحسان والمقاصد، قائلًا: «إن من استحسن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشهيه، وإنما رجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة، في أمثال تلك الأشياء، المفروضة كالمسائل التي يقتضي القياس فيها أمرًا، إلا أن ذلك الأمر يؤدي إلى فوت مصلحة من جهة أخرى أو جلب مفسدة كذلك.»[(٣)].

ومن جهة أخرى، فإن الاستحسان بمفهومه، فيه ضبط لأصول الفقه الكلية المطردة المنعكسة، ويجعل أصول الشريعة ومقاصدها جارية على أصول ثابتة متوازنة ومنضبطة لاتناقض فيها، ولاشك أن انضباط الشريعة ميزة من ميزاتها ومقصد من مقاصدها، التي حرص الشارع على تقريرها وتسيير العباد تحت ظلها[(٤)]، وقد قال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا﴾[(٥)].

❁ ❁ ❁

❑ المطلب الثالث: موقف إمام الحرمين من الاستحسان:

مع كل ما ذكرنا، لم يشأ إمام الحرمين أن يتعرض للاستحسان بشكل موسع، بل إنه لم يذكره في «البرهان» البتة، يقول الدكتور عبدالعظيم الديب: «لم يتعرض

---

(١) السرخسي، المبسوط: ١/١٤٥.
(٢) ابن رشد، بداية المجتهد: ٢/١٤٠.
(٣) الشاطبي، الموافقات: ٤/٢٠٦.
(٤) يوسف البدوي، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية: ٤١٠.
(٥) سورة النساء، آية: ٨٢.

إمام الحرمين للاستحسان، ولم نر هذا اللفظ فيما رأيناه من كتبه[١]، وذلك منطقي وواقع، أما أنه منطقي، فلأنه حصر الاستنباط في القياس، وقسيمه الاستدلال، فصار الاستحسان من الاستدلال، وذلك هو الواقع، فالاستحسان يرجع إلى المصلحة المرسلة، فهو لا يخرج عن كونه ترجيحًا لقياس خفي على قياس جلي، لقوة الأول وترجح جانب المصلحة فيه، أو ترجيحًا لمصلحة في أمر جزئي لا يترتب على اعتبارها مفسدة، وأكثر ما يعتمد عليه الاستحسان المصلحة المرسلة»[٢].

لكن الأمر لا يقف عند هذا الحد، بل يحتاج لمزيد تأمل وتعمق؛ فللإمام الجويني فلسفة في قضية ما يعلل وما لا يعلل، مستمدة من الإمام الشافعي - كما مر معنا - فقد علمنا أن الجويني لا يوافق الحنفية في تقسيمهم أصول الشريعة إلى ما هو جارٍ على قياس الأصول فيقاس عليه، وما هو مائل عن قياس الأصول فلا يقاس عليه فبالنسبة لهم إذا اتفقت جملة من نصوص الشريعة على تثبيت معنى، جعل ذلك المعنى أصلًا عامًا وقاعدة كلية، ويسمى عندهم بقياس الأصول، يريدون بذلك ما تقتضيه الأصول من قياس ثم إذا ورد أصل من الشارع مخالفًا في بعض أوصافه للأصل العام، عُدّ ذلك الأصل خارجًا عن قياس الأصول، أو مائلًا عن سنن القياس؛ لوجود بعض الأوصاف فيه والتي تمنع من إدراجه في الأصل العام، وذلك كالسلم مثلًا بالنسبة للبيع، وهذا ما جعل الحنفية يبحثون عن نظرية يؤطرون من خلالها اتفاق الأصول من ناحية مع اختلافها من ناحية أخرى، فكان أن خرج بما أصبح معروفًا لديهم بنظرية الاستحسان، والتي رأوا أن ما هو معدول به عن سنن القياس إنما هو استحسان من قبل الشارع، فكان أن وجد عندهم استحسان بالنص، واستحسان بالإجماع، واستحسان بالضرورة، وأخيرًا استحسان بالرأي[٣].

---

(١) هذا قبل أن يحقق كتاب: «التلخيص» لإمام الحرمين.

(٢) الديب، فقه إمام الحرمين: ٢٨١.

(٣) الخليفي، بحث مقاصد الشريعة عند إمام الحرمين، رؤية أصولية، بتصرف: ٩٩٦ - ١٠٠٠.

قلنا إن الجويني لم يوافق الحنفية على ما ذهبوا إليه من تقسيم ، وإنما كانت له فلسفة استقاها من الشافعي ، فهو يرى أن أصول الشريعة ينبغي ألا يقاس بعضها بالبعض الآخر ، ليرى ما يتفق منها فيُجعل أصلًا ، وما خالفها في بعض تلك الأوصاف ليجعل خارجًا عن قياس الأصول ، بل ينبغي أن ينظر إلى كل أصل على حِدة لينظر ما يقبل منه التعليل ومالا يقبل منه التعليل[١] ، ويعلل إمام الحرمين ذلك بقوله : «إن خواص الأصول لو اعتبر بعضها ببعض لكانت كلّ خاصية بدعًا بالإضافة إلى الأخرى ، ولكن لو استد نظر الموفق ، ورآى كل شيء على ما هو عليه ، تبين له أن النظر السديد يقتضي تقرير كل خاصية ، وعدم اعتبارها بغيرها»[٢] .

ويوضح - رحمه اللَّه - ما ذهب إليه بمثالين ، هما الإجارة والنكاح ، فالإجارة لابد فيها - كما يرى إمام الحرمين - من تحديد المدة لكونها من عقود المعاوضات والمكايسات ، ولو أثبتت المنافع فيها مجهولة لكان إثباتها كذلك خارجًا عن مقصود العقد .

وأما النكاح فخلاف ذلك ، فلابد فيه من التأبيد ، والتأبيد يجر جهالة ، إلا أن الجهالة - كما يرى الجويني - منطبقة على مقصود النكاح ، فالغرض منه الوصلة والاستمتاع على الإئتلاف ، وهذا ينتقض بالتأقيت[٣] .

هذه النظرة لما يعلل ومالا يعلل من إمام الحرمين ، هي التي جعلت الإمام لايتعرض لذكر الاستحسان بهذا اللفظ ، ففلسفته التي تبناها لا تجعله بحاجة لأن يبحث عن نظرية - كنظرية الاستحسان - لمراعاة قصد الشارع في حال الغلو في القياس - كما فعل الحنفية - حيث إن طريقته - السالفة الذكر - بحد ذاتها تؤدي إلى الحفاظ على قصد الشارع من الأحكام .

❁ ❁ ❁

---

(١) المرجع السابق : ٩٩٦ .
(٢) الجويني ، البرهان : ٢/٥٩٢ .
(٣) المرجع السابق : ٢/٥٩٢ .

الفصل الثالث

المقاصد العامة عند إمام الحرمين

- المبحث الأول: «جلب المصالح ودرء المفاسد» عند إمام الحرمين
- المبحث الثاني: أقسام المقاصد العامة عند إمام الحرمين



الفصل الثالث
المقاصد العامة عند إمام الحرمين

لتقرير عمومية مقصدٍ أو مصلحةٍ ما[١]، فإنه ينظر إليها من جهتين :

الأولى : ما يعود نفعه إلى عموم الأمة .

والثانية : دخولها في جميع أحوال التشريع أو معظمها .

يقول الإمام الغزالي : «المراد بالمصلحة العامة : ما يعم جدواها ، وتشمل فائدتها ، ولا تختص الواحد المعين»[٢] .

ويقول ابن عاشور : «مقاصد التشريع العامة هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها ، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة ، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة ، والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها ، ويدخل في هذا أيضًا معانٍ من الحِكَم ليست ملحوظةً في سائر أنواع الأحكام ، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها»[٣] .

فهذه هي المقاصد العامة ، وهي وإن لم يعرفها إمام الحرمين أو يخص حقيقتها بالقول ، إلا أنه أومأ إليها عند بيانه لأصول الشريعة من حيث التعليل ، والتي اشتقت منها أقسام المقاصد ومراتبها ، ففي الضرب الأول قال : «ما يعقل معناه ، ويئول المعنى المعقول منه إلى أمر ضروري ، لابد منه مع تقرير غاية الإيالة الكلية والسياسية العامية»[٤] .

فهنا إشارة إلى عمومية المقاصد الضرورية .

---

(١) سيأتي بيان أن «المصلحة» هي مقصد الشارع : ٢١٥ .

(٢) الغزالي ، شفاء الغليل : ٢٦٠ .

(٣) ابن عاشور ، مقاصد الشريعة : ١٨٣ .

(٤) الجويني ، البرهان : ٢/٦٠٢ .

وعند الكلام عن الضرب الثاني قال : « ما يتعلق بالحاجة العامة ، ولا ينتهي إلى حد الضرورة »[١] . فجعل الحاجيات من العموميات .

ومن خلال المباحث القادمة سيتضح لنا المزيد عن المقاصد العامة ، وكيف أنها أنبثقت من مقصد أعم : «جلب المصالح ودرء المفاسد» .

❁ ❁ ❁

(١) المرجع السابق : ٢/٦٠٢ .

المبحث الأول
جلب المصالح ودرء المفاسد عند إمام الحرمين

«جلب المصالح ودرء المفاسد» هو المقصد الأعلى والأعم في الشريعة الإسلامية، وهو مقصد قطعي، حيث تضافرت وتواترت عليه الأدلة والنصوص الشرعية، وكل ما عداه من المقاصد - سواءً العامة منها والخاصة - داخلٌ فيه غير خارج عنه[١] .

ومن الأدلة التي دلت على هذا المقصد، قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾[٢] ، ولولا أن الشريعة التي بُعث بها الرسول ﷺ وافية بمصالحهم متكفلة بإسعادهم، لما كانت بعثته ﷺ رحمة للعالمين[٣] . ومن هذا قوله جل شأنه: ﴿هَٰذَا بَصَٰٓئِرُ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾[٤] .

ومن هذه الأدلة - أيضًا - قوله تعالى: ﴿۞ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾[٥] ، أمر اللّه جل علاه بالعدل، وبالعدل يحصل مراعاة التوسط بين طرفي الإفراط والتفريط في كل شيء، وما حقيقة انتظام مصالح الناس وتناسقها إلا خطًا مستقيما يفصل بين طرفي الإفراط والتفريط في شؤونهم، وهما طرفان ينتهيان بالمفسدة لا محالة[٦] .

ومن الأدلة على ما ذكرنا، قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱسْتَجِيبُوا۟ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾[٧] ، فجعل ما يدعو إليه اللّه ورسوله عليه الصلاة والسلام،

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة: ٢٠٢، اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية: ٣٩١.
(٢) سورة الأنبياء، آية: ١٠٧.
(٣) البوطي، ضوابط المصلحة: ٧٠.
(٤) سورة الجاثية، آية: ٢٠.
(٥) سورة النحل، آية: ٩٠.
(٦) البوطي، ضوابط المصلحة: ٧١.
(٧) سورة الأنفال، آية ٢٤.

سببًا للحياة أي الحياة الكاملة والشاملة للدنيا والآخرة، ولا تتم هذه الحياة الكاملة إلا إذا تمت له السعادة الأبدية للإنسان باتباع دعوة الإسلام والتمسك به[1]. ويؤكد هذا المعنى قوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾[2].

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾[3]، فوصف رسوله ﷺ بأنه حريص على الأمة، ووصفه بالرحمة[4]، وكذلك قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِىَّ ٱلْأُمِّىَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾[5]، وقوله سبحانه: ﴿لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾[6].

ففي هذه الآيات بيان لبعض المصالح العظمى التي جاء الإسلام لتحقيقها، وبيان لبعض المفاسد التي دفعها بهذه الشريعة الغراء.

ومن الأدلة - كذلك - قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُۥ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَيُشْهِدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا فِى قَلْبِهِۦ وَهُوَ أَلَدُّ ٱلْخِصَامِ ﴿٢٠٤﴾ وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِى ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾[7]، فقد حذر اللَّه تعالى من أقوام يدّعون التمسك بالإسلام وهم كاذبون، ودليل كذبهم أنهم يُقدمون على أعمال

---

(١) البوطي، ضوابط المصلحة: ٧١ - ٧٢، يوسف العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية: ٨٧.
(٢) سورة النحل، آية: ٩٧.
(٣) سورة التوبة، آية: ١٢٨.
(٤) اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية: ١١٣.
(٥) سورة الأعراف، آية: ١٥٧.
(٦) سورة آل عمران، آية: ١٦٤.
(٧) سورة البقرة، آية: ٢٠٤.

الفساد في الأرض، والله لا يحب الفساد[(١)] .

ومن الأدلة قوله تبارك وتعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾[(٢)] ، وقوله جل جلاله: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[(٣)] ، فالمولى تبارك وتعالى رفع عن الناس الحرج والعنت فيما كلفهم به، وأراد لهم اليسر في كافة أحوالهم، وهذا إن دل فإنما يدل على أن الأحكام الشرعية، دائرة مع مصالحهم، ومقتضيات سعادتهم، وإلا لما ارتفع العسر والحرج بحال[(٤)] .

إلى غير ذلك من النصوص القرآنية، الدالة على أن الشريعة الإسلامية جارية وفق مصالح العباد في الدنيا والآخرة.

وجاء في السنة النبوية ما يدل على ما ذكرنا، فقوله عليه الصلاة والسلام: «**لاضرر ولا ضرار**»[(٥)] ، نص صريح في أن الشارع الحكيم قصد غلق كافة أشكال الأضرار والمفاسد. وقوله ﷺ: «**إن الدين يسر**»[(٦)] دليل على ما ذكرنا، فكم يدخل تحت هذا اليسر من تحقيق مصالح ومنع مفاسد، وقوله عليه الصلاة والسلام لما بعث معاذا وأبا موسى إلى اليمن: «**يسرا ولا تعسرا، وبشرا ولا تنفرا وتطاوعا ولا تختلفا**»[(٧)] . وغير ذلك كثير جدًّا مما جاء في السنة المطهرة مما يدل على هذا المقصد، والذي هو مقصد المقاصد.

وإضافة إلى ما ذكرنا، فإن هناك الكثير من الآيات والأحاديث التي نصت على علل الأحكام ومقاصدها في تفاصيلها، والتي سبق وأن ذكرنا طائفة منها[(٨)] . هذه

---

(١) البوطي، ضوابط المصلحة: ٧٢، يوسف العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية: ٨٧.

(٢) سورة البقرة، آية: ١٨٥.

(٣) سورة المائدة، آية: ٦.

(٤) البوطي، ضوابط المصلحة: ٧٢ - ٧٣.

(٥) سبق تخريجه ص: ٤٠.

(٦) سبق تخريجه ص: ٣٩.

(٧) رواه البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب دوء الجرح بإحراق الحصير..، حديث رقم: (٢٨٧٣): ٣/١١٠٤.

(٨) انظر مبحث التعليل عند إمام الحرمين: ١١٣.

الآيات والأحاديث دلت بمجملها على أن الشريعة معللة بجلب المصالح ودرء المفاسد .

وإمام الحرمين ، وإن لم ينص صراحة على هذا المقصد العام ، إلا أنه أتى بعبارات متفرقة هنا وهناك ، تؤدي إلى معناه ، وإلى تمسكه بهذا المقصد الذي لم يردّه أحد من العلماء ، ومن هذه العبارات ، قوله : «وملاك[1] الأمور كلها ، ملةٌ تدعو إلى القربات والخيرات ، وتزجر عن الفواحش والموبقات ، ومرتبطها الأنبياء المؤيدون بالآيات»[2] . فالقربات والخيرات مصالح بلا ريب ، والفواحش والموبقات - بكل تأكيد - مفاسد .

ومما قاله - أيضًا - : «فلسنا ننكر تعلق مسائل الشرع بوجوه من المصالح ، ولكنها مقصورة على الأصول المحصورة ، وليست ثابتة على الاسترسال في جميع وجوه الاستصلاح ومسالك الاستصواب»[3] .

فهو هنا يقرر أن الأحكام الشرعية مرتبطة بوجوه من المصالح ، أي أن الشريعة جاءت لتحقيق مصالح ، ويؤكد هذا بقوله : «ولكنها (أي المصالح) مقصورة على الأصول المحصورة»[4] ، والذي يظهر أن المقصود من الأصول المحصورة - هنا - هو ما ذكره من أقسام خمسة لأصول الشريعة من حيث التعليل ، بقوله : «هذا الذي ذكره هؤلاء أصول الشريعة ، ونحن نقسمها خمسة أقسام .»[5] ، وإذا كانت الأصول المحصورة - التي ذكرها الجويني - هي التي يتوصل من خلالها إلى معرفة المصالح المشروعة والمعتبرة ، عن طريق التعليل بما هو ضروري أو حاجي أو

---

(١) «مِلاك الأمر ومَلاكه : قِوامه الذي يملك به ، وصلاحه ، وفي التهذيب : وملاك الأمر الذي يعتمد عليه ، وملاك الأمر ومِلاكه : ما يقوم به . الملاك ، بالكسر والفتح : قوام الشيء ونظامه وما يعتمد عليه فيه» ابن منظور ، لسان العرب : ١٠/٤٩٤ .

(٢) الجويني ، الغياثي : ٥١ .

(٣) المرجع السابق : ٤٣٠ .

(٤) المرجع السابق : ٤٣٠ .

(٥) الجويني ، البرهان : ٢/٦٠٢ .

تحسيني ، فهذا يدل على أن الشريعة جاءت لتحقيق المصلحة وتحقيقها إما بجلبها أو بدرء نقيضها ، وهذا ما ألمح إليه - رحمه اللَّه - عند ضربه مثالًا للقسم الخامس ، الذي لا يظهر فيه معنىً أصلًا ، حيث قال : « . . ومثال هذا القسم : العبادات البدنية المحضة ، فإنه لا يتعلق بها أغراض دفعية ولا نفعية . . »[1] ، بمعنى أن ما سوى هذا القسم من الأقسام ، فإنه يتعلق بها أغراض دفعية أو نفعية ، وإنما تكون دفعية ، بدرء المفاسد أو الأضرار ، وتكون نفعية بجلب المصالح والمنافع ، وهذا ما قاله في القسم الثالث : «والضرب الثالث : مالا يتعلق بضرورة حاقة ولا حاجة عامة ، ولكنه يلوح فيه غرض في جلب مكرمة أو نفي نقيض لها . »[2] .

وقد نص كثير من العلماء على هذا المقصد العام ، فهذا الإمام الغزالي يقول : «أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة ، ولسنا نعني به ذلك ، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم ، لكنَّا نعني بالمصلحة : المحافظة على مقصود الشرع . »[3] .

وهذا سلطان العلماء العز بن عبدالسلام يقول : «والشريعة كلها مصالح ، إما تدرأ مفاسد ، أو تجلب مصالح »[4] ، وقال - أيضًا - : « من تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد ، حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها ، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها ، وإن لم يكن فيها إجماع ، ولا نص ، ولا قياس خاص ، فإن فهم الشرع يوجب ذلك »[5] .

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية : « الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها ، وتعطيل المفاسد وتقليلها »[6] .

---

(١) الجويني ، البرهان : ٢/ ٦٠٤ .
(٢) المرجع السابق : ٢/ ٦٠٣ .
(٣) الغزالي ، المستصفى : ١٧٤ .
(٤) العز ، القواعد : ١/ ٩ .
(٥) المرجع السابق : ٢/ ١٦٠ .
(٦) ابن تيمية ، الفتاوى : ١/ ٢٦٥ .

أما الإمام الشاطبي ، فيقول : « قد مر أن الشريعة وضعت لجلب المصالح ودرء المفاسد . »[١] .

ويقول ابن عاشور بعد أن سرد عددًا من الأدلة الدالة على هذا المقصد : « . ومن عموم هذه الأدلة ونحوها ، حصل لنا اليقين بأن الشريعة متطلبة لجلب المصالح ودرء المفاسد ، واعتبرنا هذا قاعدة كلية في الشريعة »[٢] ، ثم قال : « فقد انتظم لنا الآن ، أن المقصد الأعظم من الشريعة هو جلب الصلاح ودرء الفساد . »[٣] .

ويقول الدكتور البوطي : « .. لا نعلم أن أحدًا فيهم (أي العلماء) خالف في أن جميع أحكامه سبحانه وتعالى ، متكفلة بمصالح العباد في الدارين ، وأن مقاصد الشريعة ، ليست سوى تحقيق السعادة الحقيقية لهم ، بل قد تم إجماع الفقهاء على ذلك . »[٤] .

ونصوص العلماء حول هذا المقصد العام ، أكثر من أن تحصى ، وهذا يجعلنا نقرر أن هذه القاعدة الكلية ، قاعدة : « جلب المصالح ودرء المفاسد » ، تهيمن على كافة الأحكام الفقهية ، فتتحقق بذلك مصلحة العباد الدنيوية والأخروية : ﴿رَبَّنَآ ءَاتِنَا فِي ٱلدُّنۡيَا حَسَنَةٗ وَفِي ٱلۡأٓخِرَةِ حَسَنَةٗ وَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ﴾[٥] .

❁ ❁ ❁

---

(١) الشاطبي ، الموافقات : ٣/٢٤١ .
(٢) ابن عاشور ، مقاصد الشريعة : ٢٠٢ .
(٣) المرجع السابق : ٢٠٢ .
(٤) البوطي ، ضوابط المصلحة : ٦٩ .
(٥) سورة البقرة ، آية : ٢٠١ .

المبحث الثاني
أقسام المقاصد العامة عند إمام الحرمين

ذكرنا في المبحث السابق أن المقصد العام من التشريع هو : «جلب المصالح ودرء المفاسد» ومن خلال هذا المقصد الأعلى، تتفرع المقاصد بأقسامها ومراتبها .

ومن أبرز هذه التقسيمات، تقسيم المقاصد الشرعية باعتبار المصالح التي جاءت الشريعة بحفظها، أو باعتبار مراتبها . وبهذا الاعتبار تنقسم مقاصد الشريعة إلى ثلاثة أقسام :

الأول : المقاصد أو المصالح الضرورية .

الثاني : المقاصد أو المصالح الحاجية .

الثالث : المقاصد أو المصالح التحسينية .

وفي الواقع فإن لإمام الحرمين فضل السبق والريادة في هذا التقسيم، فلم يظهر في أيٍّ من كتب من سبقه من العلماء، ولم يُنقل عنهم ذلك، وهو بهذا يكون قد أرسى أهم أسس علم مقاصد الشريعة، يقول الدكتور الريسوني : « . . والذي أريد أن أخلص إليه . هو أن إمام الحرمين - رحمه اللّه - هو صاحب الفضل والسبق في التقسيم الثلاثي لمقاصد الشارع (الضروريات - الحاجيات - التحسينيات)، وهو التقسيم الذي سيصبح من أسس الكلام في المقاصد»[1] .

«وهذه الأقسام - وإن تبلورت بعد ذلك عند العلماء بصورة أوضح فقد أخذوها عن إمام الحرمين، ووافقوه حتى في الأمثلة»[2] .

هذا التقسيم ظهر عند إمام الحرمين من خلال تقسيمه الخماسي لأصول الشريعة من حيث التعليل، حيث ذكر - كما مر معنا - ما يُشعر أن هذا التقسيم من عندياته،

---

(١) الريسوني، نظرية المقاصد : ٣٦.

(٢) اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية : ٥٠.

وذلك بقوله: «هذا الذي ذكره هؤلاء أصول الشريعة، ونحن نقسمها خمسة أقسام»[(١)].

إن الذي أوصلنا إلى هذه الأقسام الثلاثة: (الضروريات والحاجيات والتحسينيات) هو الاستقراء والتتبع لنصوص الشريعة، وقد قلنا إن الإمام الجويني ما كان ليصل إلى تقسيمه الخماسي - والذي ظهرت من خلاله الأقسام الثلاثة - لولا أنه استقرأ وتتبع نصوص الشريعة[(٢)].

وحول هذا قال ابن عاشور: «ولقد تتبع العلماء تصاريف الشريعة في أحكامها فوجدوها دائرة حول هذه الأنواع الثلاثة، ووجدوها لاتكاد تُفيت شيئًا، منها ما وجدت السبيل إلى تحصيله، حيث لا يعارضه معارض من جلب مصلحة أعظم أو درء مفسدة كبرى»[(٣)].

ولنبدأ الكلام عن الضروريات.

❁ ❁ ❁

❑ المطلب الأول: الضروريات:

تعد المقاصد أو المصالح الضرورية أول أقسام المقاصد وأهمها من حيث حفظها..، وهي وإن كشف عنها إمام الحرمين وقدمها على غيرها، إلا أنه لم يبادر بتعريفها أو ببيان ماهية الضرورة؛ ولعل هذا لأن ذِكْره للضروريات جاء ضمن تقسيمه لأصول الشريعة، ومدى صلاحية كل قسم وقوّته للتعليل، فقال: «أحدها (أي أول تلك الأقسام) ما يعقل معناه وهو أصل، ويئول المعنى المعقول منه إلى أمر ضروري لابد منه، مع تقرير غاية الإيالة الكلية والسياسية العامية»[(٤)].

فلم يتضح هنا «الأمر الضروري»، غير أنه وصفه بقوله: «لابد منه مع تقرير

---

(١) الجويني، البرهان: ٢/٦٠٢.

(٢) انظر مبحث: طرق الكشف عن مقاصد الشريعة، عند إمام الحرمين: ٨٨.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة: ٢٢٤.

(٤) الجويني، البرهان: ٢/٦٠٢.

غاية الإيالة الكلية والسياسية العامية».

فلم تتضح إذًا ماهية «المقاصد الضرورية» أو «الضرورة» لذا لابد لها من بيان.

الضرورة لغة: اسم لمصدر الأضطرار، وأصله من الضرر، وهو الضيق، ضد النفع، والاضطرار: الاحتياج إلى الشيء، والضرورة: الحاجة والشدة التي لا مدفع لها مع المشقة الشديدة»[١].

قال الجرجاني: «الضرورة مشتقة من الضرر وهو النازل مما لا مدفع له»[٢].

أما في اصطلاح الفقهاء، فقد تعددت تعريفاتهم لها، لكن معظمهم عرفوها بتعريفات خاصة، تتعلق بضرورة الغذاء[٣]، لذا فإني اخترت تعريفًا شاملًا للمعنى الكامل للضرورة، وهو تعريف الدكتور وهبة الزحيلي، حيث عرفها بقوله: «هي أن تطرأ على الإنسان حالة من الخطر أو المشقة الشديدة، بحيث يخاف حدوث ضرر أو أذى بالنفس، أو بالعضو، أو بالعرض، أو بالعقل، أو بالمال، وتوابعها»[٤].

وللإمام الجويني تقسيم للضرورة من حيث اعتبارها، أو من حيث أثرها في إباحة المحظور:

---

(١) ابن منظور، لسان العرب: ٤/٤٨٢ - ٤٨٤.

(٢) الجرجاني، التعريفات: ١٨٠.

(٣) كتعريف الجصاص، بأنها: خوف الضرر على النفس أو بعض الأعضاء بترك الأكل، الجصاص، أحكام القرآن: ١/١٥٩، وكتعريف الدردير: «الخوف على النفس من الهلاك علماً أو ظناً»، الدردير، الشرح الكبير: ٢/١١٥. وكقول الشربيني: «من خاف من عدم الأكل على نفسه موتاً أو مرضاً مخوفاً أو زيادته أو طول مدته أو انقطاعه عن رفقته أو خوف ضعف عن مشي أو ركوب ولم يجد حلالاً يأكله ووجد محرماً، لزمه أكله» الشربيني، مغني المحتاج: ٤/٣٠٦.

وعرفها الشيخ محمد أبو زهرة: «الخشية على الحياة إن لم يتناول المحظور، أو يخشى ضياع ماله كله»، أبو زهرة، أصول الفقه: ٤٠.

وعرفها الشيخ مصطفى الزرقا: «ما يترتب على عصيانها خطر»، الزرقا، المدخل الفقهي: ٢/١٠٠٥.

(٤) وهبة الزحيلي، نظرية الضرورة: ٦٧ - ٦٨.

الأول : الضرورة التي لا تبيح شيئًا مهما تناهى قبحه .

الثاني : الضرورة التي تبيح أمرًا تناهى قبحه .

الثالث : الضرورة التي ترتبط بأصل بُني على الضرورة .

هذا ما أفاده قوله - رحمه اللَّه - حيث قال : « ثم للشرع تصرُّف في الضروريات . وذلك أن الذي لا يستباح إلا بالضرورة لفحشه ، أو بعده عن الحلِّ ، فقد يرعى الشرع فيه تحقق وقوع الضرورة ، ولا يُكتفى بتصورها في الجنس ، وهذا كحل الميتة ، ورب شيء يتناهى قبحه في مورد الشرع ، فلا تبيحه الضرورة أيضًا ، بل يوجب الشرع الانقياد للتهلكة ، والانكفاف عنه ، كالقتل والزنا في حق المجبر عليهما .

فإذًا الضرورات على ثلاثة أقسام :

- فقد لا تبيح الضرورة نوعًا يتناهى قبحه ، كما ذكرناه .

- وقد تبيح الضرورة الشيء ، ولكن لا يثبت حكمها كليًا في الجنس ، بل يعتبر تحققها في كل شخص كأكل الميتة وطعام الغير .

- والقسم الثالث : ما يرتبط في أصله بالضرورة ، ولكن لا ينظر الشرع في الآحاد والأشخاص ، وهذا كالبيع وما في معناه ، وإنما كان كذلك لأنه لا أثر للفكر العقلي في تقبيح البيع والتبادل في الأعواض ، فكفى تخيل الضرورة في القاعدة ، ولا التفات إلى الآحاد ، فإن الأمر في ذلك مبني على قاعدة كلية ، وليس البيع ، قبيحًا في نفسه عرفًا أو شرعًا »[١] .

إن لهذا التقسيم أهميته في ضبط تحقق « الضرورة الشرعية » في حالة ما ، فكثيرًا ما تتعارض الضرورات ، بشكل يُلجئنا إلى اعتبار ضرورة وإهمال أخرى ، بسبب عدم إمكان درء هذا التعارض ، وهذا يدفعنا إلى الموازنة بين الضرورات وتقديم الأهم على المهم ، وفق ما يتلائم وقصد الشارع . وهذا ما سنتناوله عند الكلام عن بعض القواعد المقاصدية عند إمام الحرمين .

---

(١) الجويني ، البرهان : ٦١٢/٢ - ٦١٣ .

هذا عن الضرورة وأقسامها، وإذا نظرنا إلى تعريف المصالح الضرورية لا نجده يبتعد كثيرًا عن تعريف الضرورة، ذلك لأن المصالح الضرورية إنما حفظت لتلافي حالة الضرورة وما ينتج عنها من ضرر، فقد عرفها الإمام الشاطبي - رحمه اللّه - بأنها: «مالا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الآخرة فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين»[(١)].

وقريب من هذا تعريف ابن عاشور، حيث قال: «المصالح الضرورية هي التي تكون الأمة بمجموعها وآحادها في ضرورة إلى تحصيلها، بحيث لا يستقيم النظام بإخلالها، بحيث إذا انخرمت تؤول الأمة إلى فساد وتلاشٍ»[(٢)].

هذه هي حقيقة المقاصد الضرورية أو الضروريات، وإذا كانت المصلحة هي الغاية من وضع الشريعة، فهي لا تتحقق إلا إذا حافظنا على الضروريات[(٣)]، فما أقسام هذه الضروريات؟.

نص عليها كثير من العلماء، يقول الإمام الغزالي: «..ومقصود الشرع من الخلق خمسة، هو أن يحفظ عليهم، دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم. وهذه الأصول الخمسة حفظها واقع في رتبة الضرورات.»[(٤)].

ونحو هذا ذكره الرازي[(٥)]، والإسنوي[(٦)]، والسبكي[(٧)]، وغيرهم.

---

(١) الشاطبي، الموافقات: ٨/٢.
(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة: ٢١٩.
(٣) فهمي علوان، القيم الضرورية: ٩١.
(٤) الغزالي، المستصفى: ١٧٤.
(٥) الرازي، المحصول: ١٥٩/٥ - ١٦٠.
(٦) الإسنوي، نهاية السول: ٥٣/٣. الإسنوي: هو عبدالرحيم بن الحسن بن علي بن عمر الإسنوي، أبو محمد جمال الدين، الفقيه، الأصولي النحوي، له مصنفات كثيرة، منها: «نهاية السول»، و«التمهيد»، و«الكواكب الدرية»، توفى سنة ٧٧٢هـ، انظر: ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية: ٩٨/٣.
(٧) السبكي، الإبهاج: ٥٥/٣.

وإذا اتضح لنا - الآن - المقصود من الضرويات، فإن هذا المقصود هو ما عناه إمام الحرمين بقوله: «.. ويئول المعنى المعقول منه إلى أمر ضروري .»[١] ، ويعضد هذا المثال الذي ضربه الجويني للضروريات، وهو القصاص الذي شرع حفاظًا على النفس أو الدم، حيث قال: «وهذا (أي مثال هذا الأمر الضروري) بمنزلة قضاء الشرع بوجوب القصاص في أوانه، فهو معلل بتحقيق العصمة في الدماء المحقونة، والزجر عن التهجم عليها»[٢] .

فهذا مثال يدل بوضوح على ما قصده إمام الحرمين من الضروريات، فحفظ النفس أو الدم هو بلا ريب ضرورة من الضروريات، فلولا أن الشارع الحكيم قصده، لأدى ذلك إلى عدم جريان مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، كما يقول الشاطبي.

لكم الأهم من هذا: هل ذكر الإمام الجويني الضروريات الخمس؟

والجواب: إن الإمام الجويني ذكرها، إلا أني لم أجد نصًا يتعلق بحفظ العقل، فقد جاء عنه: «وهذا يتأتى بضبط وردٍّ نظر إلى الكليات، فالشريعة متضمنها مأمور به، ومنهي عنه، ومباح، فأما المأمور به: فمعظمه العبادات. فلينظر الناظر فيها، وأما المنهيات، فأثبت الشرع في الموبقات منها زواجر، ولا يكاد يخفى احتياط كثير من الناس فيها، وبالجملة: الدم معصوم بالقصاص، ومسألة المثقّل يهدم حكمة الشرع فيه، والفروج معصومة بالحدود، ولا يخفى ما فيها من الاضطراب، والأموال معصومة عن السرّاق بالقطع»[٣] .

«فهو في هذا النص قد نبه على حفظ الدين بالعبادات، وعلى حفظ النفس بالقصاص، وعلى حفظ النسل والعرض بحد الزنى وحد القذف، وعلى حفظ المال بالقطع»[٤] .

---

(١) الجويني، البرهان: ٦٠٢/٢.
(٢) الجويني، البرهان: ٦٠٢/٢.
(٣) المرجع السابق: ٧٤٧/٢.
(٤) الريسوني، بحث: إمام الفكر المقاصدي: ٩٧٤.

وفي الغياثي ، أشار - رحمه اللَّه - إلى بعض من هذه الضروريات ، ضمن كلامه عن استيلاء صالح على الإمامة وتفرده ، فقال منمقًا الكلام : « مرموق الخلائق على تفنن الآراء والطرائق : الدماء ، والأموال ، والحُرَم . أما الدماء فمحقونة في أهبها في أعم الأحوال ، فإن فرضت فتكة واغتيال ، وهتكة واحتيال ، تداركها المترصدون لهذه الأشغال ، وأما الأموال فمعظم الطلبات الخارجة عن الضبط محسومة ، وأسباب المكاسب منظومة ، ومطالع مطامع المعتدين ، أطوارهم مردومة . وأما الحُرَم فمصونة ، من جهة صدر جنود الإسلام مرعية ، محفوظة من نزغاتهم ونزقاتهم محمية ، ملحوظة من رعاة الرعية . وإن فُرضت لطمة وبلية - كانت في حكم عثرة يُرخى عليها السِّتر وتقال ، أو يلْحَق بمن يأتيها الخزي والنكال .

هذا حكم كُلِّي على مناظم المملكة . »[(١)] .

وقد ذكر إمام الحرمين : « الضروريات » بإشارات وتصريحات في أماكن متفرقة من كتبه ، سيأتي ذكرها ، عند بيان المراد من كل مقصد من هذه المقاصد ، على النحو الآتي :

أولًا : حفظ الدين :

المقصود من الدين هو : دين الإسلام - بلا ريب - قال تعالى : ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾[(٢)] ، وقال سبحانه : ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾[(٣)] . وفي هذا يقول إمام الحرمين : « فالقول الكلي : أن الغرض استيفاء قواعد الإسلام طوعًا أو كرها ، والمقصد الدين . »[(٤)] .

والحقيقة ، إن هذا المقصد يعتبر لب المقاصد الخمسة ، وروحها ، وأسها وجذرها ، وبقية المقاصد متفرع عنه محتاج إليه ، احتياج الفرع إلى الأصل[(٥)] .

---

(١) الجويني ، الغياثي : ٣٤١ - ٣٤٢ .
(٢) سورة آل عمران ، آية : ١٩ .
(٣) سورة آل عمران ، آية : ٨٥ .
(٤) الجويني ، الغياثي : ١٨٣ .
(٥) اليوبي ، مقاصد الشريعة : ١٩٢ .

ويبين الجويني أهمية هذا المقصد بقوله: «ليعلم طالب الحق وباغي الصدق أن مطلوب الشرائع من الخلائق - على تفنن الملل والطرائق - الاستمساك بالدين والتقوى، والاعتصام بما يقربهم إلى اللّه زلفى، والتشمير لابتغاء ما يرضى اللّه تقدس وتعالى، والاكتفاء ببلاغ من هذه الدنيا، والندب إلى الانكفاف عن دواعي الهوى، والانحجاز عن مسالك المنى.»[١].

وقال في موضع آخر: «وأولى الأمور بالرعاية، ما يتعلق بالنظر في قواعد الإسلام، وضبط أصول الأحكام»[٢].

وغير ذلك من النصوص التي ساقها إمام الحرمين لبيان أهمية هذا المقصد وأنه لب المقاصد والكليات الخمس، لاسيما في كتابه «الغياثي»، حيث يبرز دور الإمام في حماية الإسلام وأهله[٣].

ثانيًا: حفظ النفس:

المقصود بحفظ النفس هو: «حفظ الأرواح أفرادًا وعمومًا. ويلحق بحفظ النفوس من الإتلاف، حفظ بعض أطراف الجسد من الإتلاف، وهي الأطراف التي ينزل إتلافها منزلة إتلاف النفس في انعدام المنفعة بتلك النفس.»[٤].

هذا المقصد عبَّر عنه إمام الحرمين بالدم أو الدماء، فقد قال - إضافة إلى ما مر معنا -: «فإذا لم يكن (أي ولي الأمر) إمامًا في الدين، لم يؤمن زلله في أمورٍ للمسلمين، يتعذر تلافيها، كالدماء والفروج وما في معانيها»[٥].

فقوله: «كالدماء» أي: حفظ الدماء والمراد بها الأنفس على ما ذكرنا.

ثالثًا: حفظ النسل:

تعددت تعبيرات العلماء عن هذا المقصد، فعُبِّر عنه بالنسل، وعُبِّر عنه

---

(١) الجويني، الغياثي: ١٨٠.

(٢) المرجع السابق: ١٨٠ - ١٨١.

(٣) سيأتي بيان هذا عند الكلام عن مقاصد الإمامة.

(٤) ابن عاشور، مقاصد الشريعة: ٢٢١.

(٥) الجويني، الغياثي: ١٥٤.

بالنسب ، وعُبِّر عنه بالبضع أو الفرج .

أما صاحبنا إمام الحرمين ، فقد عبر عنه بالفروج - كما مر معنا - وعبَّر عنه كذلك بالنسل ، حيث قال : « .. إذا أشكل في الزمان الشرائط المرعية في النكاح ، ولم يأمن كل من يحاول نكاحًا أنه يخل بشرط معتبر في تفاصيل الشريعة ، فلا تحرم المناكح بتوقع ذلك ؛ فإنا لو حرّمناها ، لحسمناها ، ولو فعلنا ذلك ، لتسببنا إلى قطع النسل ، وإفناء النوع ، ثم لا تَعِفُّ النفوس عمومًا ، فتسترسل في السفاح ، إذا صدّت عن النكاح »[1] .

فعبَّر الجويني إذًا بالفروج والنسل .

وممن عبّر بالنسل : الغزالي[2] ، والآمدي[3] ، وابن الحاجب[4] ، والعضد[5] ، والشاطبي[6] ، والزركشي[7] ، وابن النجار[8] ، والشوكاني[9] ، وغيرهم .

---

(١) المرجع السابق : ٥١٢ .

(٢) الغزالي ، المستصفى : ١٧٤ .

(٣) الآمدي ، الإحكام : ٣/٣٠٠.

(٤) ابن الحاجب ، مختصر المنتهى : ٢/١٤٠ .

(٥) العضد ، شرح مختصر المنتهى : ٢/١٤٠ .
والعضد : هو عبدالرحمن بن أحمد بن عبدالغفار الإيجي الشافعي ، فقيه ، أصولي متكلم . له مصنفات ، منها : «شرح مختصر ابن الحاجب» ، و «المواقف» ، و «الجواهر» ، توفى سنة ٧٥٦هـ ، وقيل ٧٥٣هـ .
انظر السبكي ، طبقات الشافعية الكبرى : ١٠٨/٦ .

(٦) الشاطبي ، الموافقات : ٢/١٠ .

(٧) الزركشي ، البحر المحيط : ٢٠٩/٥ .

(٨) ابن النجار ، شرح الكوكب المنير : ١٦١/٤ . وابن النجار : هو محمد بن أحمد بن عبدالعزيز بن علي الفتوحي المصري ، الحنبلي الشهير بابن النجار ، فقيه أصولي من مصنفاته : «منتهى الإرادات» ، و «شرح الكوكب المنير» ، ولد سنة ٨٩٨هـ ، وتوفي سنة ٩٧٢هـ . انظر : أبو الفلاح الحنبلي ، شذرات الذهب : ٣٩٠/٨ .

(٩) الشوكاني ، إرشاد الفحول : ٣٦٦ .

وممن عبر بالنسب: الرازي[(١)]، وابن قدامة[(٢)]، والبيضاوي[(٣)]، والقرافي[(٤)]، والطوفي[(٥)]، والأصفهاني[(٦)]، وابن السبكي[(٧)]، وابن الهمام[(٨)]، والمَحلي[(٩)]، وابن أمير الحاج[(١٠)]، وغيرهم.

أما البضع أو الفرج، فقد ذكره الغزالي في شفاء الغليل[(١١)]، وابن تيمية[(١٢)]، إضافة لإمام الحرمين كما ذكرنا.

ومحل التساؤل: هل النسل، والنسب، والبضع أو الفرج، مصطلحات مترادفة أم أن لكل واحدٍ منها معنىً يختص به؟

---

(١) الرازي، المحصول: ٥/٢٢١.
(٢) ابن قدامة، روضة الناظر: ٣٤١.
(٣) البيضاوي، المنهاج مع الإبهاج: ٣/٥٥.
(٤) القرافي، شرح التنقيح: ٣٩١.
(٥) الطوفي، شرح مختصر الروضة: ٣/٢٠٩.
(٦) الأصفهاني، شرح المنهاج: ٣/٥٥، والأصفهاني: هو محمود بن عبدالرحمن بن أحمد بن محمد الأصفهاني، أبو الثناء، الفقيه الأصولي، الشافعي. من كتبه «شرح مختصر ابن الحاجب»، و«شرح المنهاج»، توفى سنة ٧٤٩هـ. انظر: ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية: ٣/٧١.
(٧) ابن السبكي، الإبهاج: ٣/٥٥.
(٨) ابن الهمام، التحرير: ٤٣٣. وابن الهمام: هو محمد بن عبدالواحد بن عبدالحميد السكندري السيواسي، كمال الدين، المعروف بابن الهمام، فقيه حنفي وأصولي، من كتبه: «فتح القدير شرح الهداية»، و«زاد الفقير»، و«التحرير»، ولد سنة ٧٨٨هـ، وتوفي سنة ٨٦١هـ. انظر: اللكنوي، الفوائد البهية: ١٨٠.
(٩) المحلي، شرح المحلي: ٢/٣٣٣. والمحلي: هو محمد بن أحمد بن محمد بن إبراهيم، جلال الدين المحلي، الشافعي، فقيه أصولي مفسر، من كتبه: «شرح جمع الجوامع»، و«شرح الورقات»، و«شرح المنهاج»، توفي سنة ٨٦٤هـ. انظر الشوكاني، البدر الطالع: ٢/١١٥.
(١٠) ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير: ٣/١٤٤. وابن أمير الحاج: هو محمد بن محمد بن محمد ابن حسن الحنفي المعروف بأمير الحاج، فقيه حنفي، يعرف بابن الموقت، من كتبه: «شرح التحرير» و«شرح منية المصلي»، ولد سنة ٨٢٥هـ، وتوفي سنة ٨٧٩هـ. انظر: السخاوي، الضوء اللامع: ٩/٢١٠.
(١١) الغزالي، شفاء الغليل: ١٦٠.
(١٢) ابن تيمية، الفتاوى: ٣٢/٢٣٤.

بداية ، ومن حيث اللغة : النسل يطلق على الخلقْ ، والولد ، والذرية ، يقال : تناسل بنو فلان ، إذا كثر أولادهم[١] .

أما النسب فهو : « القرابة ، وقيل : هو في الآباء خاصة ، وقيل : النسب مصدر الانتساب ، والنسبة ، . النسب يكون في الآباء ، ويكون إلى البلاد . ونسبه ينسبه و ينسُبه نسبًا عزاه . ونسبت فلانًا إلى أبيه أنسُبه وأنسبُه نسبًا إذا رفعت في نسبه إلى جده الأكبر . وانتسب إلى أبيه أي اعتزى . »[٢] .

أما البضع ، فقيل : هو الفرج ، وقيل : هو الجماع ، وقيل : هو عقد النكاح ، وهو كناية عن موضع الغشيان[٣] .

فمن حيث اللغة إذًا ، نجد اختلافًا في المعاني .

أما من حيث الاصطلاح ، فبرغم تعدد تعبيرات العلماء المتقدمين لهذا المقصد ، إلا أن احدًا منهم لم يشر إلى هذا التعدد ، ولم يبين المقصود من هذا المقصد[٤] ، اللهم إلا ما أفادته مقولة الجويني - السالفة الذكر - حيث قال : « ..فإنا لو حرمناها (أي المناكح) لحسمناها ، ولو فعلنا ذلك لتسببنا إلى قطع النسل ، وإفناء النوع . »[٥] .

والإمام الطاهر بن عاشور - رحمه اللَّه - بيَّن أن ثمة إمكان تفريق بين النسل والنسب ، فقال : « إن أريد بحفظ الأنساب - أي النسل - من التعطيل فظاهر عدّه من الضروري ؛ لأن النسل هو خلقة أفراد النوع ، فلو تعطل يؤول تعطيله إلى اضمحلال النوع ، وانتقاصه . . وأما إن أريد بحفظ النسب ، حفظ انتساب النسل إلى أصله ، وهو الذي لأجله شُرعت قواعد الأنكحة ، وحرّم الزنا ، وفرض له الحد ، فقد يقال

---

(١) ابن منظور ، لسان العرب : ٦٦٠/١١ .
(٢) المرجع السابق : ٧٥٥/١ .
(٣) المرجع السابق : ١٤/٨ .
(٤) ابن عاشور ، مقاصد الشريعة : ٢٢٢ ، اليوبي ، مقاصد الشريعة الإسلامية : ٢٥١ .
(٥) الجويني ، الغياثي : ٥١٢ .

عدّه من الضروريات غير واضح .»[١] .

وهو تعريف - في رأيي - مقنع ومقبول ، لاسيما إذا نظرنا إلى المعاني اللغوية لهما بعين الاعتبار ، ومن هنا فرّق الدكتور عبدالله قادري بينهما ، بقوله : «إن حفظ النسل أعم من حفظ النسب ، وحفظ النسب أخص ، ولكن حفظ النسل معرّض للخطر[٢] ، إذا ضيع حفظ النسب ، ولما كان حفظ النسل في دين الله لا طريق له إلا النكاح المشروع أطلق كل منهما على الآخر فتجد علماء المسلمين يطلقون هذا مرة ، وذاك أخرى ، فحفظ النسب في الإسلام هو حفظ النسل ، وحفظ النسل هو حفظ النسب .»[٣] .

ففي حقيقة الأمر هناك اختلاف بينهما ، ولكن للترابط الوثيق بينهما في الشريعة اعتُبرا شيئًا واحدًا تجاوزًا . وهذا هو الشأن في « البضع » كذلك ، « فالبضع في اللغة هو الفرج ، وهو محل الحرث والنسل الناشيء عن طريق شرعي مباح المعروف بنسب صحيح ، فلوجود هذه الأمور وتلازمها تساهل العلماء في إطلاق بعضها على بعض ، وأما الاهتمام بكل واحد منها : فالفروج محفوظة في الشرع بالحدود ، وبتحريم الوصول إليها إلا بطريق شرعي ، والنسل محفوظ بالترغيب في النكاح ، ومنع كل من شأنه إعاقة النكاح . والنسب محفوظ ، بتحريم الزنا المؤدي إلى اختلاط الأنساب ، وبإثباته بالطرق الشرعية ، وبتحريم نفيه أو إثباته إلا بحق »[٤] .

رابعًا : حفظ المال :

المقصود من «حفظ المال» هو : «حفظ أموال الأمة من الإتلاف ، ومن الخروج إلى أيدي غير الأمة بدون عوض ، وحفظ أجزاء المال المعتبرة عن التلف

---

(١) ابن عاشور ، مقاصد الشريعة : ٢٢٢ .

(٢) لعل مكمن الخطورة هو انخرام دعامة العائلة ، وحرمان الأولاد من التربية النافعة ، والعناية بهم . انظر المرجع السابق : ٢٢٢ .

(٣) قادري ، الإسلام وضرورات الحياة : ٩٠ .

(٤) اليوبي ، مقاصد الشريعة : ٢٥٣ - ٢٥٤ .

بدون عوض»[١] ، ليس هذا فحسب ، بل يدخل في هذا المقصد حفظ الأموال الفردية ، فحفظها : «يؤول إلى حفظ أموال الأمة»[٢] .

وقد أولى إمام الحرمين هذا المقصد عناية خاصة ، من خلال كلامه عن واجبات الإمام ، وسياسته في إدارة أموال الأمة ، لذا أرجأت الكلام عن هذا المقصد إلى حين الكلام عن مقاصد الإمامة ، والمقاصد الخاصة بالتصرفات المالية عند إمام الحرمين .

❁ ❁ ❁

❑ المطلب الثاني: كيفية حفظ الضروريات:

تبين لنا مكانة «حفظ الدين» ، وكيف أن المقاصد الأخرى ، راجعة إليه ، دائرة في فلكه ، وخادمة له ، فكان لابد من سياج متين يحمي الدين من أي عبث .

وقد وضع الإمام الجويني طريقتين لحفظ الدين :

الأولى : حفظ الدين من جانب الوجود ، أي حفظه بما يقيم أركانه ، ويثبت قوعده .

الثانية : حفظ الدين من جانب العدم ، أي حفظه بدرء الفساد الواقع عليه أو المتوقع وقوعه . ظهر هذا من خلال كلام الجويني – في فصل عقده – عن واجب الإمام نحو أصل الدين ، فقال : «فأما القول في أصل الدين ، فينقسم إلى : حفظ الدين بأقصى الوسع على المؤمنين ، ودفع شبهات الزائغين . وإلى دعاء الجاحدين والكافرين ، إلى التزام الحق المبين»[٣] .

فبدأ في هذا النص بجانب العدم ، بقوله : «حفظ الدين بأقصى الوسع على المؤمنين ، ودفع شبهات الزائغين»[٤] ، فدفع الشبهات درء لما يفسد على المؤمنين

---

(١) ابن عاشور ، مقاصد الشريعة : ٢٢١ .
(٢) المرجع السابق : ٢٢٢ .
(٣) الجويني ، الغياثي : ١٨٤ .
(٤) المرجع السابق : ١٨٤ .

دينهم من عقائد وعبادات .

وأما قوله : « وإلى دعاء الجاحدين والكافرين ، إلى التزام الحق المبين »[١] ، فهو من جانب الوجود ، وذلك بدعوة غير المسلمين إلى الدخول في دين الإسلام .

ثم شرع في تفصيل الكلام عن حفظ الدين على أهله ، إلى أن قال : « . وجميع مما ذكرته قسم واحد فيما يتعلق بأصل الدين ، وهو حفظه على أهله .

والقسم الثاني في أصل الدين : السعي في دعاء الكافرين إليه . »[٢] .

ثم انتقل - رحمه اللَّه - إلى الكلام عن نظر الإمام في فروع الدين ، ومن خلاله يبين دور الإمام في العبادات البدنية التي تعبّد اللَّه بها المكلفين . والحفاظ على العبادات البدنية داخل في حفظ الدين من جانب الوجود ، ومما قاله : « فأما القول في ذكر تفاصيل نظر الإمام في فروع الدين ، فهذا مما يتسع فيه الكلام ، وتكثر الأقسام . ونقول : العبادات البدنية التي تعبّد اللَّه بها المكلفين ، لا تتعلق صحتها بنظر الإمام ، وإذا أقامها المتعبدون على شرائطها وأركانها في أوقاتها وأوانها ، صحت ووقعت موقع الاعتداء .

فإن قيل : ما وجه ارتباط العبادات بنظر الإمام؟

قلنا : ماكان منها شعارًا ظاهرًا في الإسلام ، تعلق به نظر الإمام .

وهذا ينقسم إلى :

- ما يرتبط باجتماع عدد كبير ، وجمع غفير ، كالجمع والأعياد ، ومجامع الحجيج .

- مالا يتعلق باجتماع ، كالأذان ، وعقد الجماعات فيما عدا الجمعة من الصلوات »[٣] .

وغرضي من ذكر هذا النص ، هو أن العبادات البدنية داخلة في حفظ الدين من

---

(١) المرجع السابق : ١٨٤ .

(٢) المرجع السابق : ١٩٥ .

(٣) المرجع السابق : ١٩٧ - ١٩٩ .

جانب الوجود، سواءً بإشراف الإمام ونظره أم دون الحاجة إلى ذلك.

وتكليف الشارع الإمام بالنظر في العبادات البدنية، والإشراف على أدائها دليل على أن الشارع، حرص على الحرص على حفظ الدين.

وقد ورد عند بعض العلماء، ما يدل على ما ذكرنا، فالإمام العز بن عبدالسلام أشار إلى هذين الجانبين بقوله: «الحمدللّه الذي خلق الإنس والجن ليكلفهم أن يوحدوه، ويعبدوه، ويقدسوه، ويحمدوه، ويشكروه، ولا يكفروه، ويطيعوه، ولا يعصوه، وأرسل إليهم رسوله ﷺ ليعزروه، ويوقروه، ويطيعوه، وينصروه، فأمرهم على لسانه بكل بر وإحسان، وزجرهم على لسانه عن كل إثم وعدوان، وكذلك أمرهم بالمعاونة على البر والتقوى، ونهاهم عن المعاونة على الإثم والطغوى، وحثهم على الاقتداء والاتباع، كما زجرهم عن الاختلاف والابتداع وكذلك أمرهم بتحصيل مصالح إجابته وطاعته، ودرء مفاسد معصيته ومخالفته إحسانًا إليهم وإنعامًا عليهم»[١] .

أما الإمام الشاطبي فكان أكثر صراحة، حيث قال: «والحفظ لها (أي الضروريات) يكون بأمرين:

أحدها: ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود.

الثاني: ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم»[٢] ، ثم قال: «فأصول العبادات راجعة إلى حفظ الدين من جانب الوجود كالإيمان، والنطق بالشهادتين، والصلاة، والزكاة، والصيام والحج، وما أشبه ذلك. ويجمعها (أي الضروريات) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ترجع إلى حفظ الجميع من جانب العدم»[٣] .

---

(١) العز، القواعد: ١/٢.
(٢) الشاطبي، الموافقات: ٢/٨.
(٣) المرجع السابق: ٢/٨ - ٩.

وفي الواقع، فإن ما ينطبق على الدين من حيث حفظه من جانب الوجود وجانب العدم، فإنه ينطبق - حتما - على سائر الضروريات؛ ذلك لأن المقصد العام من التشريع - كما علمنا - هو «جلب المصالح ودرء المفاسد»، وفي هذا ما يؤدي إلى ما ذكرنا، فجلب المصالح هو حفظ لها من جانب الوجود، وقد علمنا أن المقصود منه هو حفظ المصالح بما يقيم أركانها ويثبِّت قواعدها، وبجلبها يكون ذلك، وفي المقابل فإن درء المفاسد هو حفظ للمصالح من جانب العدم، وقد علمنا أن المقصود منه هو منع وسائل الفساد من مس المصالح، وبدرء المفاسد يكون ذلك.

وعلاوة على هذا فإن نصوص الشريعة فيها الكثير مما له علاقة بحفظ الضروريات من الجانبين.

فمما له صلة بحفظ النفس من جانب الوجود: أن الشارع أوجب على المكلف تناول قدرٍ من المأكولات والمشروبات[1] ما تقام به النفس ويمنع فواتها؛ لأن ذلك مما يعتبر إزهاقًا للنفس الذي نهى اللّه عنه: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾[2].

ومن ذلك إباحة التلفظ بكلمة الكفر حفاظًا على الأرواح والمهج[3]، ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾[4].

ومما جاء في حفظ النفس من جانب العدم، تحريم القتل بغير الحق، قال تعالى: ﴿مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾[5].

---

(١) العز، القواعد: ٢/٦٩، الشاطبي، الموافقات: ٢/٩.
(٢) سورة النساء، آية: ٢٩.
(٣) العز، القواعد: ١/٨٤.
(٤) سورة النحل، آية: ١٠٦.
(٥) سورة المائدة، آية: ٣٢.

ومن ذلك، مشروعية القصاص زجرًا عن إزهاق الأنفس[١] : ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[٢] .

أما عن حفظ العقل من جانب الوجود، فكإيجاب الشرع على المكلف طلب العلم: «إذ هو الطريق لمعرفة الفروض والواجبات، وهو أيضًا الوسيلة لتنمية العقل»[٣] .

وأما من جانب العدم، فكتحريم الخمر وكل ما يذهب العقل ويفسده، ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[٤] .

أما حفظ النسل من جانب الوجود، فمن ذلك: الحث على النكاح والترغيب فيه، قال تعالى: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾[٥] ، وقال عليه الصلاة والسلام: «**تزوجوا الودود الولود فإني مكاثر بكم الأمم يوم القيامة**»[٦] .

ومن جهة العدم، فكتحريم الزنا: ﴿وَلَا تَقْرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓ﴾[٧] ، وإقامة الحد فيه: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ﴾[٨] .

وأما حفظ المال من جهة الوجود، فكحِلّ البيع: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾[٩] ، والكثير من المعاملات المالية.

---

(١) الجويني، البرهان: ٢/٦٠٢، ٦٠٣.

(٢) سورة البقرة، آية: ١٧٩.

(٣) خليفة الحسن، فلسفة مقاصد التشريع: ١٥.

(٤) سورة المائدة، آية: ٩٠.

(٥) سورة النساء، آية: ٣.

(٦) رواه أبو داود، كتاب النكاح، باب النهي عن تزويج من لم يلد من النساء، حديث رقم (٢٠٥٠): ٢/٢٢٠، ورواه البيهقي، كتاب النكاح، باب استحباب التزوج بالولود الودود، حديث رقم (١٣٢٥٤): ٧/٨١. ورواه ابن حبان، باب الهدي (ذكر العلة التي من أجلها نهى عن التبتل، حديث رقم (٤٠٢٨): ٩/٣٣٨، ورواه سعيد بن منصور، باب الترغيب في النكاح، حديث رقم (٤٩٠): ١/١٦٤.

(٧) سورة الإسراء، آية: ٣٢.

(٨) سورة النور، آية: ٢.

(٩) سورة البقرة، آية: ٢٧٥.

ومن جهة العدم، فكتحريم السرقة وإقامة الحد عليها: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَـٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ﴾[1] .

وما ذُكر غيض من فيض، وإلا فإن التطبيقات الفقهية أكثر من أن تحصى.

❁ ❁ ❁

❑ المطلب الثالث: الحاجيات:

المصالح الحاجية أو الحاجيات هي المرتبة الثانية من أقسام المقاصد من حيث أهمية حفظها . ، والتي كشف عنها الجويني من خلال كلامه عن الضرب الثاني من أضرب أصول الشريعة من حيث التعليل، فقال: «والضرب الثاني: ما يتعلق بالحاجة العامة، ولا ينتهي إلى حد الضرورة»[2] ، فهي إذًا مصالح لم تبلغ مبلغ الضرورة.

لكن الإمام الجويني لم يكتف في بيان حقيقة هذه المصالح إلى هذا الحد، بل كان له رأي ثاقب في كتابه «الغياثي» في بيان ماهية الحاجة.

وبداية، فالحاجيات لغة: جمع حاجي، نسبة إلى الحاجة، و «الحاء والواو والجيم أصل واحد، وهو: الاضطرار إلى الشيء»[3] .

أما في الاصطلاح، فللإمام الجويني يد طولى في بيان حقيقة الحاجة أصوليًا، حيث «ضبط هذا المصطلح ضبطًا علميًا محكمًا، أكثر من الذين جاؤوا بعده، كالغزالي والشاطبي»[4] ، ولنصغ إلى ما قاله - رحمه اللَّه - من كلام بديع، ثم نستخلص ماهية «الحاجيات» مما ذكر.

قال - رحمه اللَّه - : «الحاجة لفظة مبهمة، لا يُضبط فيها قول، والمقدار الذي بان أن الضرورة وخوف الروح ليس مشروطًا فيما نحن فيه، كما يشترط في تفاصيل

---

(١) سورة المائدة، آية: ٣٨.

(٢) الجويني، البرهان: ٦٠٢/٢.

(٣) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة: ١١٤/٢.

(٤) الريسوني، بحث: إمام الفكر المقاصدي: ٩٧٥.

الشرع في حق الآحاد في إباحة الميتة وطعام الغير ، وليس من الممكن أن نأتي بعبارةٍ عن الحاجة نضبطها ضبط التخصيص والتمييز ، حتى تتميز المسميات والمتلقيات ، بذكر أسمائها وألقابها ، ولكن أقصى الإمكان في ذلك من البيان تقريب وحسن ترتيب ، ينبه على الغرض ، فنقول :

لسنا نعني بالحاجة تشوّف الناس إلى الطعام ، وتشوقها إليه ، فرب مشتهٍ لشيء لايضره الانكفاف عنه ، فلا معتبر بالتشهي والتشوف ، فالمرعي إذًا دفع الضرار ، واستمرار الناس على ما يقيم قواهم ، وربما يستبان الشيء بذكر نقيضه .

ومما يُضطر محاول البيان إليه أنه قد يتمكن من التنصص على ما يبغيه بعبارة رشيقة ، تُشعر بالحقيقة ، والحد الذي يميز المحدود عما عداه ، وربما لا يصادف عبارة ناصة ، فتقتضي الحالة أن يقتطع عما يريده تمييز ماليس منه ، نفيًا وإثباتًا ، فلا يزال يَلقُط أطراف الكلام ويطويها حتى يفضي بالتفصيل إلى الغرض المقصود .

وهذا سبيلنا فيما دُفعنا إليه ، فقد ذكرنا الحاجة ، وهي مبهمة فاقتطعنا من الإبهام التشوف والتشهيِّ المحض من غير فرض ضرار من الانكفاف ، ومما نقطعه أن الانكفاف عن الطعام قد لا يستعقب ضعفًا ووهَنًا حاجزًا عن التقلب في الحال ، ولكن إذا تكرر الصبر على ذلك الحد من الجوع ، أورث ضعفًا ، فلا نُكلف هذا الضرب من الامتناع .

ويتحصل من مجموع ما نفينا وأثبتنا أن الناس يأخذون مالو تركوه لتضرروا في الحال أو في المآل ، والضرار الذي ذكرناه في أدراج الكلام عنينا به ما يتوقع منه فساد البنية ، أو ضعف يصد عن التصرف والتقلب في أمور المعاش»[1] .

ولم يكتف الجويني بتطبيق رؤيته للحاجة على المطعومات فحسب ، بل أثبتها في كل ما يتعلق بمعاش الناس ، فقال : « .. إذا نجز (أي الكلام عن المطعومات) اندفعنا في الملابس والمساكن ، وما في معانيها .

---

(١) الجويني ، الغياثي : ٤٧٩ - ٤٨١ .

فأما الملابس، فإنها تنقسم قسمين:

أحدها: ما في استعماله درء الضرار، فسبيل إباحته كسبيل الأطعمة.

والقسم الثاني: مالا يدرأ ضرارًا، ولكن يتعلق لبسه بستر ما يجب ستره، أو برعاية المروءة.

فأما ستر العورة، فهو ملتحق بما يدفع استعماله الضرار، من المطاعم والملابس، فإن تكليف الناس التعري عظيم الوقع، وهو أوقع في النفوس من ضرر الجوع والضعف، ووضوح هذا يغني عن الأطناب فيه.

ونحن على قطع نعلم أنه لا يليق بمحاسن الشريعة تكليف الرجال والنساء التعري مع إمكان الستر.

وأما ما يتعلق بالمروءة من اللبس. فلا يبعد أن يسوغ في شمول التحريم لُبسُ ما يتضمن ترك لُبسه خرمًا للمروءة. ثم ذلك يختلف باختلاف المناصب والمراتب..

وأما المساكن فإني أرى مسكن الرجل من أظهر ما تمس إليه حاجته، والكنُّ الذي يؤويه وعيلته وذريته، مما لاغناء به عنه»[١].

فجعل الجويني ضابط «الحاجة» هو وجود الضرر، فإذا وجد الضرر، وجدت الحاجة لدفع هذا الضرر، «فالمرعي إذا دفع الضرار، واستمرار الناس على ما يقيم قواهم»[٢].

ونخلص مما ذكره الجويني في «البرهان» و«الغياثي» أن المقاصد أو المصالح الحاجية هي: المصالح التي لولم تراع لأدى ذلك إلى الإضرار بالناس، بحيث لا تستقيم أمور معاشهم، ولم لم تبلغ مبلغ الضرورة.

ولم تكن تعريفات الذين عرَّفوا المقاصد الحاجية بعيدة عما ذكره الجويني، إلا أن الجويني فاقهم بتنصيصه على ضابطها صراحة كما ذكرنا، فكانت «الحاجيات» عنده أكثر وضوحًا من غيره، فقد اقتصر العز بن عبدالسلام عن تعريفها على أنها: ما

---

(١) المرجع السابق: ٤٨٢ - ٤٨٦.

(٢) المرجع السابق: ٤٨٠.

توسط بين الضرورات والتتمات والمكملات .»[١] ، أما الشاطبي فكان أكثر وضوحًا من العز ، فقال : «وأما الحاجيات فمعناها أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ، ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب ، فإذا لم تراع ، دخل على المكلفين - على الجملة - الحرج والمشقة ، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة»[٢] . لكن رغم هذا ، لم تتضح رؤية حقيقة الحاجيات ، كما اتضحت عند الجويني ، وذلك بذكره ما يضبطها ، فتعريف الشاطبي فيه ما يشعر باتساع مجال المصالح الحاجية ، فقوله : «مفتقر إليها من حيث التوسعة» ، وقوله : «ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة .» عبارات تشعر من أن الضرر ليس الضابط الوحيد عنده الذي يحدد ماهية الحاجيات ، مما يجعل الحاجيات أكثر مرونة منها عند الجويني ، وهذا يُضعف من ضبطها .

وقريب من تعريف الشاطبي ، ما ذكره ابن عاشور ، حيث قال بأنها : «ما تحتاج الأمة إليه لاقتناء مصالحها وانتظام أمورها على وجه حسن ، بحيث لولا مراعاته لما فسد النظام ، ولكنه كان على حالة غير منتظمة ، فلذلك كان لا يبلغ مرتبة الضروري»[٣] .

وقد مثَّل الجويني لهذا القسم من أقسام المقاصد ، بالإجارة ، فقال : «وهذا (أي الضرب الثاني) مثل تصحيح الإجارة ، فإنها مبنية على مسيس الحاجة إلى المساكن مع القصور عن تملكها ، وضِنَّة ملاكها بها على سبيل العارية ، فهذه حاجة ظاهرة غير بالغة مبلغ الضرورة .»[٤] .

والتطبيقات الفقهية لهذا المقصد كثيرة ، فقد أطنب الإمام العز بن عبدالسلام

---

(١) العز ، القواعد : ٢/٦٠.

(٢) الشاطبي ، الموافقات : ٢/١٠ - ١١.

(٣) ابن عاشور ، مقاصد الشريعة : ٢٢٣.

(٤) الجويني ، البرهان : ٢/٦٠٢.

في ذكرها في كتابه «قواعد الأحكام»، خاصة في حديثه عن المصالح التي خولفت القواعد لأجلها[١]، كما أشار الإمام الشاطبي في موافقاته، إلى بعض الأمثلة لهذا المقصد، في كافة الأبواب الفقهية[٢]، ولابن تيمية فتاوى تتعلق بحفظ الحاجيات تفوق الحصر[٣]، ومن الأمثلة التي ذكرت:

١) في العبادات: الرُخص المخففة للمشقة، بالمرض أو السفر[٤]، كقصر الصلاة، قال تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟﴾[٥]، وكالفطر في نهار رمضان: قال تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[٦].

٢) وفي العادات: قال العز بن عبدالسلام: «فالضرورات كالمآكل والمشارب والمساكن والمناكح والمراكب الجوالب للأقوات، وغيرها مما تمس إليه الضرورات، وأقل المجزئ من ذلك ضروري.

وما كان في ذلك في أعلى المراتب، كالمآكل الطيبات، والملابس الناعمات، والغرف العاليات، والقصور الواسعات، والمراكب النفيسات، ونكاح الجواري الفاتنات، والسراري الفائقات فهو من التتمات والتكملات.

وما توسط بينهما فهو من الحاجات»[٧].

٣) وفي المعاملات: فكالإجارة - كما ذكر الجويني وغيره - «والحاجة داعية إليها، إذ كل إنسان لايقدر على عقار يسكنه، ولا على حيوان يركبه، ولا على صنعة يعملها، وأرباب ذلك لا يبذلونه مجانًا فجوِّزت طلبًا للرفق»[٨].

---

(١) عمر بن صالح، مقاصد الشريعة عند العز بن عبدالسلام: ٣٦٢ - ٣٦٣.

(٢) الشاطبي، الموافقات: ٢/١١.

(٣) يوسف البدوي، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية: ٤٩٥.

(٤) الشاطبي، الموافقات: ٢/١١.

(٥) سورة النساء، آية: ١٠١.

(٦) سورة البقرة، آية: ١٨٤.

(٧) العز، القواعد: ٢/٦٠.

(٨) البهوتي، كشاف القناع: ٣/٥٤٦.

وكالسلم: «لأن بالناس حاجة إليه، لأن أرباب الزروع والثمار والتجارات يحتاجون إلى النفقة على أنفسهم وعليها؛ لتكمل وقد تعوزهم النفقة؛ فجوِّز لهم السلم ليرتفقوا، ويرتفق المسلم بالاسترخاص»(١).

وكالقراض (المضاربة): فقد شرع «لحاجة الناس إلى التصرف في اموالهم وتنميتها بالتجارة فيها، وليس كل أحد يقدر على ذلك بنفسه، فاضطر فيه إلى استنابة غيره، ولعله لا يجد من يعمل له فيه بإجارة، لما جرت عادة الناس فيه في ذلك على القراض»(٢).

وكالمساقاة، وذلك لأن كثيرًا من اهل النخيل والشجر يعجزون عن عمارته وسقيه، ولا يمكنهم الاستئجار عليه، وكثير من الناس لا شجر لهم، ويحتاجون إلى الثمر، وفي تجويز المساقاة دفع للحاجتين، وتحصيل لمصلحة الفئتين فجاز ذلك.»(٣).

٤) وفي الجنايات: «كالحكم باللوث، والتدمية، والقسامة، وضرب الدية على العاقلة، وتضمين الصناع، وما أشبه ذلك»(٤).

ومما تقدم من أمثلة، سواءً في العبادات أو العادات، أو المعاملات، أو الجنايات، يظهر جليًا «كمال هذه الشريعة، ووفاؤها بحاجات الناس في جميع نواحي حياتهم، ورفع الحرج عنهم، والتوسعة عليهم في عباداتهم ومعاملاتهم»(٥).

❁ ❁ ❁

(١) ابن قدامة، المغني: ٤/١٨٥.
(٢) المغربي، مواهب الجليل: ٥/٣٥٦.
(٣) ابن قدامة، المغني: ٥/٢٢٦.
(٤) الشاطبي، الموافقات: ٢/١١.
(٥) اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية: ٣٢٤.

□ المطلب الرابع: التحسينيات:

تأتي المقاصد التحسينية في المرتبة الثالثة من المقاصد العامة، واشتهرت بالتحسينيات، او التحسينات[(١)]، أو التزيينات[(٢)]، ويسميها الجويني، المحاسن، حيث قال: «والضرب الخامس: متضمنه العبادات البدنية، التي لا يلوح فيها معنى مخصوص، لا من مآخذ الضرورات، ولا من مسالك الحاجات، ولا من مدارك المحاسن»[(٣)].

والتحسينيات في اللغة: جمع تحسيني، نسبة للتحسين بمعنى التزيين، يقال: حسَّن الشيء تحسينًا أي: زيَّنه[(٤)].

أما في الاصطلاح، فقد ظهرت ماهيتها عند إمام الحرمين من خلال الضرب الثالث والضرب الرابع من تقسيمه الخماسي لأصول الشريعة من حيث التعليل، حيث قال: «الضرب الثالث: مالا يتعلق بضرورة حاقة، ولا حاجة عامة، لكنه يلوح فيه غرض في جلب مكرمة أو نفي نقيض لها.

والضرب الرابع: مالا يستند إلى حاجة وضرورة، وتحصيل المقصود فيه مندوب إليه تصريحًا ابتداءً، وفي المسلك الثالث[(٥)] في تحصيله خروج عن قياس كلي، وبهذه المرتبة يتميز هذا الضرب عن الضرب الثالث»[(٦)].

ففي هذين الضربين تظهر المصالح التحسينية، غير أن منها ما يوافق القياس الكلي، كما في الضرب الثالث، ومنها مالا يوافقه، غير أن الشارع نص عليها.

وقد عرِّفت التحسينيات بعبارات لا تبعد عما ذكره الجويني، فقال تلميذه

---

(١) الشاطبي، الموافقات: ٢/١١.

(٢) الغزالي، المستصفى: ١٧٥.

(٣) الجويني، البرهان: ٢/٦٢٢.

(٤) ابن منظور، لسان العرب: ١٣/١١٥، الرازي: مختار الصحاح: ٥٨.

(٥) الصواب: المسلك الرابع أو الضرب الرابع، فقد قلنا إنه وقع في قول الجويني تقديم وتأخير. انظر مبحث التعليل عند إمام الحرمين: ١٣٣.

(٦) الجويني، البرهان: ٢/٦٠٣.

الغزالي : «المرتبة الثالثة : مالا يرجع إلى ضرورة ولا إلى حاجة ، ولكن يقع موقع التحسين والتزيين والتيسير للمزايا والمزائد ، ورعاية أحسن المناهج .»[(١)] .

وعرفها الرازي بأنها : «تقرير الناس على مكارم الأخلاق ومحاسن الشيم»[(٢)] .

وعرفها الشاطبي بأنها : «الأخذ بما يليق من محاسن العادات ، وتجنب الأحوال المدنسات ، التي تأنفها العقول الراجحات»[(٣)] .

وعرفها ابن عاشور : «المصالح التحسينية هي عندي ماكان بها كمال حال الأمة في نظامها حتى تعيش آمنة مطمئنة ولها بهجة منظر المجتمع في مرآى بقية الأمم ، حتى تكون الأمة الإسلامية مرغوبًا في الاندماج فيها أو التقرب منها»[(٤)] .

والمثال الذي ضربه الجويني للتحسينات ، هو طهارة الحدث ، وإزالة الخبث ، والتنظف ، حيث قال : «.. ويجوز أن يلتحق بهذا الجنس طهارة الحدث ، وإزالة الخبث . وإن أحببنا عبَّرنا عن هذا الضرب وقلنا : مالاح ووضح الندب إليه تصريحًا كالتنظف .»[(٥)] .

ويستطرد - رحمه اللّه - عند تفصيل الكلام عن الضرب الثالث ، قائلًا : «ويُعضد هذا القسم في غالب الأمر بأمور جليَّة ، حتى كأن الشريعة تتأيد بموجب الجبلة والطبيعة ، فيكل إليها قدرًا ، ويثبت للوظائف قدرًا ، وهذا كالوضوء ، فليس ينكر العاقل ما فيه من إفادة النظافة ، والأمر بالنظافة على استغراق الأوقات يعسر الوفاء به ، فوظف الشارع الوضوء في أوقات ، وبنى الأمر على إفادته المقصود ، وعلم الشارع أن أرباب العقول لايعتمدون نقل الأوساخ والأدران إلى أعضائهم البادية منهم أصلًا ، فكان ذلك النهاية في الاستصلاح ، ومحاولة الجمع بين

---

(١) الغزالي ، المستصفى : ١٧٥ .

(٢) الرازي ، المحصول : ٥/٢٢٢ .

(٣) الشاطبي ، الموافقات : ٢/١١ .

(٤) ابن عاشور ، مقاصد الشريعة : ٢٢٤ .

(٥) الجويني ، البرهان : ٢/٦٠٣ .

تحصيل أقصى الإمكان في هذه المكرمة، ورفع التضييق في التدنس، إذا حاول المرء ذلك.

فهذا وضع هذا الفن.

ولكن إزالة النجاسة أظهر في هذا الفن من النظافة الكلية المرتَّبة على الوضوء، فإن النجاسات تتقذر في الجبلات، واجتنابها أهم في المكارم والمروءات من اجتناب الشعث والغبرات»[١].

فظهرت بهذا المثال مكانة التحسينيات ورتبتها في المقاصد العامة، فهي إذا لا ترقى إلى الضروريات، التي بدونها لا تستقيم الحياة، ولا إلى الحاجيات التي بدونها يقع الناس في الضيق والحرج، وإنما هي من باب التتمات والتكملات التي تحقق أقصى درجات الكمال.

وهذا المثال قد ذكره العز بن عبدالسلام[٢]، والشاطبي[٣]، وغيرهم، مما يدل على استفادتهم وتأثرهم بما ذكره الجويني.

أما المثال الثاني الذي ذكره الجويني للتحسينات فهو المكاتبة، والتي ذكرها الجويني كمثال للقسم الرابع من تقسيمه الخماسي لأصول الشريعة، حيث ذكرنا إن الفرق بينه وبين الذي قبله - عند الجويني - هو أن القسم الرابع في تحصيله خروج عن القياس الكلي، وهذا ما ينطبق على الكتابة حيث قال: «وبيان ذلك (أي القسم الرابع) بالمثال: إن الغرض من الكتابة تحصيل العتق، وهو مندوب إليه، والكتابة المنتهضة سببًا في تحصيل العتق تتضمن أمورًا خارجة عن الأقيسة الكلية، كمعاملة السيد عبده، وكمقابلته ملكه بملكه»[٤].

وقال - أيضًا -: «وأما الضرب الرابع: فقد مثلناه بالكتابة. فهو في الأصل

---

(١) الجويني، البرهان: ٢/٦١١.

(٢) العز، القواعد: ١/٨٦.

(٣) الشاطبي، الموافقات: ٢/١١.

(٤) الجويني، البرهان: ٢/٦٠٣.

كالضرب الثالث . في أن الغرض المخيل الاستحثاث على مكرمة لم يرد الأمر على التصريح بإيجابها ، بل ورد الأمر بالندب إليها ، فإن العتق في الابتداء محثوث عليه مندوب إليه»[١] .

فوجه مخالفة المكاتبة للقياس الكلي أو القواعد الكلية هو : أن العبد مال لسيده ، والذي يكتسبه العبد لسيده أيضًا ، فتكون مكاتبة السيد عَبْده بيع ماله بماله[٢] ، وهذا لا يجوز لعدم الفائدة ، ولو طُبقت هذه القاعدة الكلية على المكاتبة لمُنعت ، ولكن لما فيها من تكريم بني آدم أبيحت[٣] .

فنخلص مما مضى أن التحسينيات تنقسم إلى قسمين :

الأول : مالا يقع في معارضة قاعدة كلية معتبرة ، كالطهارة .

الثاني : ما يقع في معارضة قاعدة كلية معتبرة ، كالمكاتبة[٤] .

بقي أن نقول إن الجويني ذهب إلى عدم جواز القياس في التحسينات ، خلافًا للضروريات والحاجيات ، بمعنى أنه لا يجوز إلحاق فرع بأصل مبني على التحسينات ، فقد قال : «ثم هذا الضرب (أي الثالث) الذي يفضي الكلام إليه يضيق نطاق القياس فيه ، فليس للناظر أن يؤسس في هذا الضرب أصلًا يتخيل فيه مثل هذا المعنى الذي تكلَّفنا نظم العبارة عنه لمعتبره بالقاعدة الثانية»[٥] .

ويبين سبب هذا بقوله :

«والسبب فيه أن هذا يدق مدرك النظر ، فلا يستقل بالتطرق إليه القوى البشرية ، ولا ينبغي أن يؤتى الإنسان عن خداع ، فإن مجال الظنون متسع لما يظهر ويدق ، فإنا لم نؤمر بربط الحكم لكل مظنون .

فالقول الوجيز فيه أن المعنى الذي ذكرناه في هذه القاعدة الثانية محال على

---

(١) المرجع السابق : ٢/٦١٦ .

(٢) الرازي ، المحصول : ٥/٢٢٢ .

(٣) اليوبي ، مقاصد الشريعة الإسلامية : ٣٣٣ .

(٤) البرهان ، الجويني : ٢/٦٠٣ ، الرازي ، المحصول : ٥/٢٢٢ .

(٥) الجويني ، البرهان : ٢/٦١٢ .

غيب ينفرد بعلمه الشارع، وعليه ابتنى الإيهام الكلي بين التصريح والتلويح المذكورين في الطهارة؛ فإنا قلنا: تعميم الأمر بالنظافة عسر، ورفعه مناقض للمكارم، والقدر المعيَّن لا تدركه أوهام البشر، ولا عسر في امتثال أمر الشارع في طهارات متعلقة بأوقات ثم الفطن يظن أنها في علم الشارع منطبقة على القدر المقصود الواقع في الغيب، وليس من الممكن ربط الظن به، فضلًا عن دركه يقينًا.

فإذا كان هذا مبنى الأصل الثابت، فكيف يطمع الطامع في تأسيس أصل، وتقعيد قاعدة تضاهي الطهارة في وفائها بالغرض الغيبي؟ ولهذا نقول في هذا الضرب: لا يجوز قياس غيره عليه، وليس كالضرب الأول والثاني المتعلقين بالضرورة والحاجة، فإنَّ أمرهما بيِّن، ودركهما سهل»[١].

وقال - أيضًا -: «فأما الطهارات وما يضاهيها فقصاراه تحصيل أمر بوظائف واجبة من غير تصريح بوجوب المقصود؛ فلا جريان للقياس في هذا الباب، على معنى أن يعتبر غير الباب بالباب.

وعلى هذا ينبني سد باب القياس في الأحداث، فإنها مواقيت الطهارات وأثبتها الشرع في أمر مغيّب عن دركنا، ولم يثبت الطهارة عامة، بل خصصها تخصيصًا، نقدِّر نحن بظنوننا أنها تأتي على تحصيل النظافة.

فكيف نستجيز إثبات وقت فيما لا نطلع على إثبات أصله؟»[٢].

❁ ❁ ❁

---

(١) المرجع السابق: ٢/٦١٢.

(٢) المرجع السابق: ٢/٦١٣ - ٦١٤.

الفصل الرابع

قواعد مقاصدية عند إمام الحرمين

- المبحث الأول: قاعدة «لا تكليف بما لا يطاق».
- المبحث الثاني: قاعدة «رفع الحرج».
- المبحث الثالث: قاعدة «دفع الضرر».
- المبحث الرابع: قاعدة «اعتبار المآل».
- المبحث الخامس: قاعدة «الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة».
- المبحث السادس: قاعدة «تقديم المصلحة الأعلى على المصلحة الأدنى عند التعارض».



الفصل الرابع
قواعد مقاصدية عند إمام الحرمين

ظهرت في الفصول الماضية ، أبرز معالم المقاصد الشرعية عند إمام الحرمين ، حيث أرسى جذورها ، ووطَّد دعائمها ، لاسيما فيما يتعلق بالمقاصد العامة من ضروريات وحاجيات وتحسينيات ، والتي كانت بحق نقطة الانطلاق لكل من أراد الخوض في الكلام عن مقاصد الشريعة .

وقد مر معنا أن الحديث عن المقاصد العامة عند الجويني ، إنما جاء من خلال تقسيمه الخماسي لأصول الشريعة ، والتي تناولها (أي الأقسام الخمسة) بداية بشكل إجمالي ، ثم عاد وتناول الحديث عنها بشيء من التفصيل ، فظهر من خلاله شيء من التقعيد لمقاصد الشريعة العامة .

فبعد أن بانت معالم المقاصد العامة ، بدأت تظهر إثر ذلك قواعد ، لها صلة مباشرة بمقاصد الشريعة ، وهي ما يطلق عليها قواعد المقاصد .

ولم يكن هذا الموطن هو الموطن الوحيد الذي ظهرت فيه قواعد مقاصدية عند إمام الحرمين بل قد وردت في مواطن متفرقة ، لاسيما في كتابه « الغياثي » أكثر من قاعدة مقاصدية ، لها ارتباط وثيق بعموم التشريع ، كقاعدة « رفع الحرج » ، وقاعدة « اعتبار المآل » ، وغير ذلك .

غير أن شأن هذه القواعد عند الإمام الجويني ، هو شأن المقاصد بوجه عام عنده ، من حيث عدم نضوجها وعدم اكتمالها . فالكلام عن المقاصد كان آنذاك في بداياته .

فمن الطبيعي أن تكون قواعد هذا العلم محدودة عند الجويني .

وقبل البدء في بيان القواعد المقاصدية عند إمام الحرمين ، لابد لنا من إلقاء الضوء على ماهية القواعد المقاصدية والمقصود منها .

فمن حيث اللغة ، فقد ذكرنا تعريف القواعد ، عند الكلام عن المصطلحات

المقاصدية عند إمام الحرمين[١]، وكذلك الحال بالنسبة لتعريف المقاصد لغة[٢].

❁ ❁ ❁

كما بينا تعريفهما في الاصطلاح[٣].

ولكن بقي لنا تعريف «القواعد المقاصدية»، من حيث كونها مصطلحًا مستقلًا مركبًا.

في الواقع إن هذا المصطلح لم يتعرض له علماء المقاصد ببيان ماهيته، وإن كان قد توسع بعضهم في سرد عدد ليس بالقليل من القواعد المقاصدية، كالعز بن عبدالسلام، والشاطبي وغيرهم.

غير أن من الباحثين المعاصرين، من حاول الكشف عن حقيقة هذا المصطلح، فقد عرفها الدكتور عبدالرحمن الكيلاني، بأنها: «ما يعبَّر به عن معنى عام مستفاد من أدلة الشريعة المختلفة، اتجهت إرادة الشارع إلى إقامته من خلال ما بُني عليه من أحكام»[٤].

إلا أني أرى أن هذا التعريف ليس تعريفًا مانعًا، فمن الممكن أن تدخل تحته «القواعد الفقهية»[٥]، فقوله «اتجهت إرادة الشارع إلى إقامته من خلال ما بُني

---

(١) انظر: ص: ٨٦.

(٢) انظر: ص: ٢٣.

(٣) انظر ص: ٢٧، وص: ٨٦.

(٤) الكيلاني، قواعد المقاصد: ٥٥.

(٥) تعددت تعريفات «القاعدة الفقهية»، فقد عرفها الحموي بأنها: «حكم أكثري لا كلي، ينطبق على أكثر جزئياته لتعرف أحكامها منه»، الحموي، غمز عيون البصائر: ٥١/١، وتبنى هذا التعريف الدكتور محمد صدقي البورنيي، الوجيز: ١٦، وتلميذه الشيخ محمود مصطفى عبود هرموش، القاعدة الكلية: ٢٠، وعرفها الدكتور / محمد أنيس عبادة بأنها: «قضية كلية يتعرف منها أحكام الجزئيات المندرجة تحت موضوعها»، عبادة، القاعدة الكلية: ٢٠، وعرفها الشيخ مصطفى الزرقا: «أصول فقهية كلية، في نصوص موجزة دستورية، تتضمن أحكاماً تشريعية عامة في الحوادث التي تدخل تحت موضوعاتها»، الزرقا، المدخل الفقهي: ٩٤٨/٢، وعرفها الشيخ علي الندوي: «حكم =

عليه من أحكام» لا يميِّز «القواعد المقاصدية» عن «القواعد الفقهية»، فكما أن هذا هو الحال في «القواعد المقاصدية»، فهو كذلك في «القواعد الفقهية».

وأسلم من هذا التعريف، تعريف الدكتور محمد شبير، حيث عرف «القاعدة المقاصدية» بأنها «قضية كلية تعبِّر عن إرادة الشارع من تشريع الأحكام، وتستفاد عن طريق الاستقراء للأحكام الشرعية»[(١)] .

ففي هذا التعريف تتميز «القواعد المقاصدية» عن «القواعد الفقهية»، في قوله: «تعبّر عن إرادة الشارع من تشريغ الأحكام»، وإن كنت أرى أن هذه العبارة بحاجة إلى مزيد توضيح، لذا أرى أن يكون تعريف «القاعدة المقاصدية» هو: «قضية كلية تعبِّر عن إرادة الشارع وحكمته من تشريع الأحكام، ويستفاد عن طريق الاستقراء للأحكام الشرعية».

هذه القواعد تتسم - كما رأينا - بالكلية، «فهي من الكلية والاتساع بحيث تشمل جميع الأبواب والأشخاص والأحوال والأزمان»[(٢)] ، فهي تعبر عن معنى عام قَصَدَه الشارع وراعاه في أحكامه.

وتخرج من هذه القواعد المعاني الخاصة أو الجزئية، كالمقاصد المتعلقة بالنكاح، أو البيع وغير ذلك، فهذه المقاصد «لا تتعرض لها القاعدة المقصدية، لأنها لا تقرر المعاني الخاصة، وإنما موضوعها المعاني العامة الكلية، التي تتفرع عنها معانٍ خاصة»[(٣)] .

= شرعي في قضية أغلبية، يتعرف منها أحكام ما دخل تحتها»، الندوي، القواعد الفقهية: ٤٣، وعرفها استاذي الدكتور محمد نعيم ياسين: «أحكام فقهية كلية، تشتمل بالقوة على الأحكام الشرعية العملية، للحوادث التي تدخل تحت موضوعاتها»، ياسين، مذكرة في القواعد الفقهية: ٢، وعرفها الدكتور يعقوب الباحسين: «قضية كلية شرعية عملية، جزئياتها قضايا كلية شرعية عملية»، الباحسين، القواعد الفقهية: ٥٤، وعرفها الدكتور محمد شبير: «قضية شرعية عملية كلية تشتمل بالقوة على أحكام جزئيات موضوعها» شبير، القواعد الكلية: ١٨.

(١) شبير، القواعد الكلية: ٣١.

(٢) الكيلاني، قواعد المقاصد: ٥٧.

(٣) المرجع السابق: ٥٨.

إن أهمية القواعد المقاصدية تكمن في أنها تضبط علم المقاصد الشرعية ، حتى يكون هذا العلم « محدد المعالم ، واضح الأمارات ، بيِّن الملامح ، يسهل على المجتهد أن يقف عليه من خلال هذه القواعد الكلية ، التي يعبر كل منها عن معنىً مقصود شرعًا »[1] .

إن ما مر معنا في الفصل السابق ، من مقاصد عامة هي جزء لا يتجزأ من القواعد المقاصدية ، بل هي الأساس الذي تتفرع منه سائر القواعد المقاصدية التي تخدمها وتضبطها ، وتربط الجزئيات بالكليات ، فتسير الأحكام الشرعية وفق النسق الذي يريده الشارع . فلننتقل الآن إلى أولى هذه القواعد عند إمامنا أبي المعالي الجويني .

❁ ❁ ❁

(١) المرجع السابق : ٦٥ .

المبحث الأول

قاعدة : لا تكليف بما لا يطاق[1]

التكليف لغة : يقال « كلّفه تكليفًا أي أمره بما يشق عليه ، وتكلفت الشيء تجشَّمته على مشقة ، وعلى خلاف عادتك . »[2] .

ومالا يطاق من الطوق وهو الطاقة ، يقال : « أطاق الشيء إطاقة ، وهو في طوقه أي في وسعه »[3] .

ويبين الجويني معنى التكليف أصوليًا فيقول : « والأوجه عندنا في معناه : أنه إلزام ما فيه كلفة ؛ فإن التكليف يُشعر بتطويق المخاطب الكلفة من غير خَيَرة من المكلف ، والندب والكراهية يفترقان بتخيير المخاطب »[4] .

ثم يشرع في بيان هذه القاعدة ، فيقول : « .. فإن قيل : فما الصحيح عندكم في تكليف مالا يطاق ؟ قلنا : إن أريد بالتكليف طلب الفعل ، فهو فيما لا يطاق محال من العالم باستحالة وقوع المطلوب ، وإن أريد ورود الصيغة ، وليس المراد بها طلبًا ، كقوله سبحانه وتعالى : ﴿كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾[5] ، فهذا غير ممتنع ، فإن المراد بذلك كوَّناهم قردة خاسئين ، فكانوا كما أردناهم . فهذا منتهى الغرض في منع تكليف مالا يطاق .

فالقول الوجيز أنه يكلَّف المتمكن ، ويقع التكليف بالممكن ، ولا نظر إلى

---

(١) « مسألة التكليف بما لا يطاق » ، ينظر إليها من جهتين ، الأولى : التكليف بما لا يطاق نظرياً أو عقلاً ، والثانية : التكليف بما لا يطاق سمعاً أي من حيث وقوعه في الشرع ، وكلامنا هنا عن الجهة الثانية . انظر : الآمدي ، الإحكام : ١٧٩/١ ، العضد ، شرح مختصر المنتهى : ١١/٢ ، الزركشي ، البحر المحيط : ٣٨٦/١ وغيرها .

(٢) ابن منظور ، لسان العرب : ٣٠٧/٩ ، الرازي ، مختار الصحاح : ٢٤٠ .

(٣) ابن منظور ، لسان العرب : ١٦٨/١ .

(٤) الجويني ، البرهان : ٨٨/١ .

(٥) سورة البقرة ، آية : ٦٥ .

الاستصلاح ونقيضه»[١] .

وما ذهب إليه الجويني هو مذهب الجمهور ، وهو - بلا ريب - مما يتفق وروح الشريعة السمحة ، وخالف في هذه القاعدة جمهور الأشاعرة ، يقول الشوكاني - ملخصًا توجهات العلماء في هذه المسألة - : «.. شرط الفعل الذي وقع التكليف به ، أن يكون ممكنا ، فلا يجوز التكليف بالمستحيل عند الجمهور ، وهو الحق ، وسواء كان مستحيلًا بالنظر إلى ذاته ، أو بالنظر إلى امتناع تعلق قدرة المكلف به ، وقال جمهور الأشاعرة بالجواز مطلقًا ، وقال جماعة منهم إنه ممتنع لذاته ، جائز في الممتنع لامتناع تعلق قدرة المكلف به»[٢] .

ومن الأدلة التي استدل الجمهور على عدم وقوع التكليف بمالا يطاق ، قوله تعالى : ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[٣] ، قال السبكي : «والممتنع لذاته غير وسع المكلف أي مقدور له ، فلا يكلف به ، ولك أن تقول هذه الآية على عدم التكليف بالممتنع لذاته ، والممتنع لغيره ، لا الممتنع لذاته فقط ، فيلزم من استدل بها منع الوقوع فيها ، مالم يأت بدليل يخرج الممتنع لغيره»[٤] .

ونحو هذه الآية ، قوله تعالى : ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا﴾[٥] ، وقوله سبحانه : ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾[٦] ، وثبت في السنة المطهرة ، أن الله سبحانه وتعالى قال عند هذه الدعوات المذكورة في القرآن : «**قد فعلت**»[٧] ، وفي رواية : «**قال الله : نعم**»[٨] .

---

(١) الجويني ، البرهان : ٨٩ - ٩٠ .
(٢) الشوكاني ، إرشاد الفحول : ٢٩ .
(٣) سورة البقرة ، آية : ٢٨٦ .
(٤) السبكي ، الإبهاج : ١/١٧٤ .
(٥) سورة الطلاق ، آية : ٧ .
(٦) سورة البقرة ، آية : ٢٨٦ .
(٧) رواه مسلم ، حديث رقم (١٢٦) : ١/١١٦ .
(٨) رواه مسلم ، حديث رقم (١٢٥) : ١/١١٥ .

فدلت هذه النصوص ، على عدم وقوع التكليف بما لايطاق .

ومن الأدلة التي استدل بها الجمهور : الاستقراء ، قالوا : « فإنا استقرينا ، فلم نجد في التكاليف الشرعية ، ماهو متعلق بالممتنع لذاته »[١] .

❁ ❁ ❁

(١) السبكي ، الإبهاج : ١/١٧٤ .

المبحث الثاني
قاعدة : « رفع الحرج »

لقاعدة «رفع الحرج» صلة وطيدة بـ «المصلحة»، فعناية التشريع الإسلامي برفع الحرج، منبثق من المقصد العام للتشريع، فبالتيسير ورفع الحرج تُجلب المصالح وتُدرأ المفاسد[١] .

وإذا دققنا النظر نجد أن لمرتبة «الحاجيات» دورها البارز في هذا الشأن حيث يعول عليها كثيرًا في التوسعة على المكلفين بما يمنع سبل وقوعهم في الضيق والحرج «فإن دوران الحاجيات على التوسعة، والتيسير، ورفع الحرج»[٢] ، «فتطبيق مبدأ رفع الحرج وإعماله في الواقع يقتضي مراعاة مرتبة الحاجيات، سواءً أكانت الحاجة عامة أم خاصة»[٣] .

وقبل بيان ما جاء عن إمام الحرمين حول هذه القاعدة، أقف عند معنى : «رفع الحرج».

الحرج في اللغة : الضيق[٤] ، ويطلق على المكان الضيق الكثير الشجر، لاتصل إليه الراعية[٥] ، ويطلق - كذلك - على الإثم والحرام[٦] .

أما في الاصطلاح، فعُرِّف بأنه : «كل ما تسبب في الضيق سواء كان واقعًا على البدن أو على النفس، أو عليهما معًا، في الدنيا أو الآخرة، أو فيهما معًا»[٧] .

---

(١) الكيلاني، قواعد المقاصد : ٢٧٣ .
(٢) الشاطبي، الموافقات : ٤/٢٩.
(٣) الكيلاني، قواعد المقاصد : ١٨٢ .
(٤) ابن منظور، لسان العرب : ٢/٢٣٢، الرازي، مختار الصحاح : ٥٤ .
(٥) الفيروزآبادي، القاموس المحيط : ١/١٨٢.
(٦) ابن منظور، لسان العرب : ٢/٢٣٣، الرازي، مختار الصحاح : ٥٤ .
(٧) الباحسين، رفع الحرج : ٣١.

وعرِّف بأنه : « كل ما أدى إلى مشقة زائدة في البدن أو النفس أو المال حالًا أو مآلًا »[١] . فرفع الحرج : إزالة كل ما كان هذا شأنه .

وقد أورد الإمام الجويني ذِكْر هذه القاعدة في أكثر من موضع ، منها قوله : « ..وهذا كقطعنا أنهم (أي الصحابة) كانوا يتأسون برسول الله ﷺ في أفعاله ، ويستبينون منها رفع الحرج عنهم ، إذا لم يظهر لهم اختصاص رسول الله ﷺ . وهذا الفن مقطوع به ، فلا جرم المرتضى عندنا في حكم فعله ﷺ مطلقًا ، استبانة رفع الحرج عن الأمة ، إذا لم يكن الفعل في محل خصائصه ﷺ »[٢] .

ومما أورده عن رفع الحرج ، قوله – رحمه الله – : « .. فالمختار إذًا أن فعله لايدل بعينه ، ولكن يثبت عندنا وجوب حمله على نفي الحرج فيه عن الأمة ، ومستند هذا الاختيار إلى علمنا بأن أصحاب رسول الله ﷺ ، لو اختلفوا في حظر أو إباحة فنقل الناقل في موضع اختلافهم فعلًا عن المصطفى ، لفهموا منه أنه لا حرج عن الأمة في فعله ، وجاحد هذا جاهل بمسالك النقل فضلًا عن المعنى واللفظ . »[٣] .

وقال – في موضع آخر : « .. فالذي ذهب إليه جماهير الأصوليين أن رسول الله ﷺ إذا رأى مكلفًا يفعل فعلًا أو يقول قولًا ، فقرره عليه ، ولم ينكر عليه ، كان ذلك شرعًا منه في رفع الحرج فيما رآه . »[٤] .

وقال في « الغياثي » : « .. ومقصود الإباحة في الشرع ، انتفاء الحرج ، واستواء الفعل والترك »[٥] .

وقال – أيضًا – : « التحريم إذا لم يقم عليه دليل فالأمر يجري على رفع الحرج »[٦] .

---

(١) ابن حميد ، رفع الحرج : ٤٧ .
(٢) الجويني ، البرهان : ١/٢٥١ .
(٣) المرجع السابق : ١/٣٢٥ .
(٤) المرجع السابق : ١/٣٢٨ .
(٥) الجويني ، الغياثي : ٤٩١ .
(٦) المرجع السابق : ٥١٦ .

ولا مكان للخلاف حول هذه القاعدة، التي تعد سمة من سمات التشريع الإسلامي، ومظهرًا من مظاهر سماحته؛ ذلك لأن أدلة «رفع الحرج» في الشريعة الإسلامية كثيرة جدًا، لحد أنها بلغت مبلغ القطع، يقول الشاطبي: «يتحصَّل في جزئيات كثيرة قصد الشارع لرفع الحرج»(١).

ومن هذه الأدلة:

١- النصوص التي جاءت بنفي الحرج، وذلك كقوله تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ﴾(٢)، وقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾(٣).

ومن السنة المطهرة، قوله ﷺ: «**إن الله وضع الحرج**»(٤).

هذه نصوص على وجه الإجمال، ومن النصوص التي جاءت على وجه الخصوص، قوله تعالى: ﴿لَّيْسَ عَلَى ٱلضُّعَفَآءِ وَلَا عَلَى ٱلْمَرْضَىٰ وَلَا عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنفِقُونَ حَرَجٌ﴾(٥)، وقوله تعالى: ﴿لَّيْسَ عَلَى ٱلْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْمَرِيضِ حَرَجٌ وَلَا عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَن تَأْكُلُوا۟ مِنۢ بُيُوتِكُمْ﴾(٦)، وقوله سبحانه: ﴿لِكَىْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِىٓ أَزْوَٰجِ أَدْعِيَآئِهِمْ إِذَا قَضَوْا۟ مِنْهُنَّ وَطَرًا﴾(٧).

٢- النصوص التي تدل على التيسير والتخفيف في الدين كقوله تبارك وتعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾(٨)، وقوله سبحانه: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ ۚ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا﴾(٩).

---

(١) الشاطبي، الموافقات: ١٢٣/٢ - ١٢٤.
(٢) سورة المائدة، آية: ٦.
(٣) سورة الحج، آية: ٧٨.
(٤) رواه الحاكم في المستدرك، حديث رقم (٨٢٠٦): ٤٤١/٤.
(٥) سورة التوبة، آية: ٩١.
(٦) سورة النور، آية: ٦١.
(٧) سورة الأحزاب، آية: ٣٧.
(٨) سورة البقرة، آية: ١٨٥.
(٩) سورة النساء، آية: ٢٨.

ومن السنة الشريفة ، قوله عليه الصلاة والسلام : «**إن الدين يسر**»[١] .

٣- الاستقراء ، يقول الإمام الطاهر بن عاشور : «ولقد دل استقراء الشريعة على أن السماحة واليسر من مقاصد الدين»[٢] .

إن لهذه القاعدة نصيبها في فقه إمام الحرمين ، يقول الدكتور عبدالعظيم الديب : «هذه (أي الاتجاه إلى التيسير) هي الخاصية الثالثة من خصائص فقه إمام الحرمين ، رأيناها تلوح وراء كثير من الأحكام التي أصدرها ، والآراء التي قال بها»[٣] ، ثم يورد - حفظه اللَّه - عددًا من المسائل الفقهية التي راعى فيها الجويني هذه القاعدة .

وقبل أن أذكر شيئًا من هذه المسائل ، أبين الضابط الذي وضعه إمام الحرمين للحرج أو المشقة المؤثرة في التخفيف ، وذلك بأن تكون المشقة خارجة عن المعتاد في الأعمال العادية ، بحيث تشوش على المكلفين في تصرفاتهم الدينية والدنيوية على حد سواء ، وتُقلق عيشهم ، حيث قال : «فالوجه عندي فيه أن يقال : إن كان التشاغل مما يضيِّق متنفس الرجل ومضطربه في تصرفاته وعبادته وأفعاله ، التي يجريها في عاداته ، ويجهده ويكُدّه ، مع اعتدال حاله ، فليعلم أنه في وضع الشرع غير مؤاخذ به ، فإن مما استفاض وتواتر من شيم الماضين رضي اللَّه عنهم أجمعين ، التساهل في هذه المعاني ، حتى ظن طوائف من أئمة السلف أن معظم الأبوال والأرواث طاهرة ، لما صح عندهم من تساهل الماضين في هذه الأبواب .

وإن لم يكن التصوّن عنها مما يجرُّ مشقة بيّنة مذهلة عن مهمات الأشغال ، فيجب إزالتها»[٤] .

ومن المسائل الفقهية التي راعى فيها الجويني هذه القاعدة :

---

(١) سبق تخريجه ص : ٣٩.

(٢) ابن عاشور ، مقاصد الشريعة : ١٩٨ .

(٣) الديب ، فقه إمام الحرمين : ٣٥٧ .

(٤) الجويني ، الغياثي : ٤٤٥ - ٤٤٦ .

- مسألة : الحكم بطهارة ما يغلب على الظن طهارته ، يقول الإمام النووي : « قال إمام الحرمين : ما يتردد في طهارته ونجاسته مما أصله الطهارة ، ثلاثة أقسام : أحدها : ما يغلب على الظن طهارته ، فالوجه الأخذ بطهارته ، ولو أراد الإنسان طلب يقين الطهارة فلا حرج ، بشرط أن لا ينتهي إلى الوسواس الذي ينكد عيشه ، ويكدر عليه وظائف العبادات ، فإن المنتهى إلى ذلك خارج عن مسالك السلف الصالحين . »[١] .

وفي - الغياثي - قال الجويني : « إن تكليف ماء مستيقن الطهارة ، بحيث لا يتطرق إليه إمكان النجاسة عَسِرُ الكونْ ، معوز الوجود ، وفي جهات الإمكان متسع ، ولو كلف الخلق طلب يقين الطهارة في الماء ، لضاقت معايشُهم ، وانقطعوا عن مضطربهم ومكاسبهم ، ثم لم يصلوا آخرًا إلى ما يبغون »[٢] .

ثم يقول - رحمه الله - ممعنا في التأكيد على هذه القاعدة ، وغيرها من القواعد المقاصدية : « فهذه قواعد كلية تخامر العقول من أصول الشريعة لاتكاد تخفى ، وإن درست تفاصيل المذاهب »[٣] ، أي وإن ضاعت تفاصيل أقوال المذاهب واندثرت ، تبقى هذه القواعد ، معالم ترشدنا إلى الأحكام ، ولا تغيب عن عقول الناس .

ويزيد الإمام الجويني الأمر تيسيرًا في مسألتنا ، فيقول : « القسم الثاني ، ما استوى في طهارته ونجاسته التقديران ، فيجوز الأخذ بطهارته ، ولو تركه الإنسان كان محتاطًا . »[٤] .

- ومن المسائل المتعلقة بالطهارة ، مسألة : التحرز عن النجاسات ، فقال - رحمه الله - : « رب نجاسة مستيقنة يقضي الشرع بالعفو عنها ، ثم ذلك ينقسم إلى

---

(١) النووي ، المجموع : ١/٢٦٠ .
(٢) الجويني ، الغياثي : ٤٣٨ .
(٣) المرجع السابق : ٤٣٨ .
(٤) النووي ، المجموع : ١/٢٦٠ .

مالا يتصور التحرز عنه أصلًا ، وليس من الممكن الاستقلال باجتنابه ، وهو كالغبار الثائر من قوارع الطرق التي تطرقها البهائم والدواب والكلاب ، وعلى القطع نعلم نجاستها ، والناس في تردداتهم وتصرفاتهم يعرقون ، والرياح تثير الغبار ، فتنال الأبدان والثياب ، ثم لا تخلو عما ذكرناه البيوت والدور والأكنان ، ونحن نعلم أن التحرز من هذا غير داخلٍ في الاستطاعة ، ثم الأنهار ينتشر إليها الغبار المثار قطعًا ، فكيف يفرض غسل هذا النوع ، والماء يتغشاه منه ما يتغشى غيره من الثياب والأبدان والبقاع ، فلا خفاء بكون ذلك محطوطًا عن المكلفين أجمعين .

ومن ضروب النجاسات ما يدخل في الإمكان الاحتراز منها على عُسر ، وإذا اتصلت بالبدن والثوب أمكن غُسلُها ، ولكن يلقى المكلفون فيه مشقةً لو كلفوا الاجتناب والإزالة ، وهذا على الجملة معفو عنه عند العلماء ، وإنما اختلافهم في الأقدار والتفاصيل ، ومثال هذا القسم عند الشافعي - رحمه اللّه - دماء البراغيث ، والبثران إذا قلّت .

ونحن نقول وراء ذلك : لا يخفى على أهل الزمان الذي لم تدرُس فيه قواعد الشريعة ، وإنما التبست تفاصيلها أنّا غير مكلفين بالتوقّي مما لا يتأتى التوقّي عنه ، ولا يخلو مثل هذا الزمان عن العلم بأن ما يتعذر التصون عنه جدًا ، وإن كان متصورًّا على العسر والمشقة معفوٌّ عنه ، ولكن قد يخفى المعفوٌّ عنه قدرًا وجنسًا ، ولا يكون في الزمان من يستقل بتحصيله وتفصيله »[1] .

- ومن المسائل المتعلقة برفع الحرج ، مسألة الأفعال التي يعفى عنها في الصلاة ، فيقول : « .. فإن قيل : هل من ضبط في الفرق بين العمل (أي في الصلاة) القليل والكثير ؟ .

قلنا : لاشك أن الرجوع في ذلك إلى العرف وأهله ، ولا مطمع في ضبط ذلك على التقدير والتحديد ، فإنه تقريب ، وطلب التحديد في منزلة التقريب محال . ولكن كل تقريب له قاعدة ، منها التلقي وإليها الرجوع ، فمطلوب السائل إذًا القاعدة

---

(١) الجويني ، الغياثي : ٤٤٤ - ٤٤٥ .

التي عليها التحويم في ذلك، فنقول:

الآدمي ذو حركات وسكنات، ويعسر عليه تكلف السكون على وتيرة في زمان طويل ولا شك أن المصلي مؤاخذ بالخشوع، والخشوع هو إسكان الجوارح، والذي يُحمل صدوره على ضرورة الخلقة والجبلة، ولا يحمل على الإستهانة بهيئة الخشوع الاستكانة محتمل، بل لابد منه؛ والفعل فيه ترك للأولى، وإذا تعدى الفعل هذا المسلك أيضًا، وانتهى إلى الانسلال عن السكون الذي يتميز فيه المصلي عن غير المصلي، فهو المبطل»[١].

فهو هنا - رحمه اللَّه - يضع لهذه الأفعال ضابطًا، وهو مراعاة جبلة الإنسان وطبعه، فكل مالا يحمل على الاستهانة بهيئة الخشوع معفو عنه، وكل ما ينبئ عن استهانة بهيئة الخشوع والاستكانة هو المبطل[٢].

- ومن المسائل المبنية على «رفع الحرج»، مسألة ما إذا نوى المسافر الإقامة أربعة أيام لزمه الإتمام، على ألا يحسب عليه يوم الدخول والخروج، تيسيرًا على المسافر، فيقول: «الذي يغمض أنه لو انتهى المسافر إلى المنزل في بقية من النهار قريبة، مثل أن كان انتهى إلى المنزل بعد وقت العصر قبيل الغروب، وكان يقع شيء من شغله في الليل لا محالة، فالذي أراه أن بقية النهار والليل كلّه غير محسوب من المدة في هذه الصورة نظرًا إلى الشغل، ووقوعه في الليل»[٣].

- ومن المسائل المتعلقة بهذه القاعدة، ميله - رحمه اللَّه - إلى التيسير في العفو عما يشبه التردد في النية في الصلاة، فيقول: «ثم من الأسرار التي يتعين الوقوف عليها أن الموسوس قد يجري في نفسه التردد، وليس هو التردد الذي حكمنا بكونه قاطعًا مبطلًا، ولكن الإنسان قد يصور في نفسه تقدير التردد، لو كان، كيف يكون، وذلك من الفكر والهواجس. ولو أبطل الصلاة، لما سلمت صلاة مفكر

---

(١) الديب، فقه إمام الحرمين: ٣٦١، نقلاً عن: الجويني، نهاية المطلب: ج٣ ورقة ١٠٧.
(٢) الديب، فقه إمام الحرمين: ٣٦١.
(٣) المرجع السابق: ٣٦٢، نقلاً عن: الجويني، نهاية المطلب: ج٢، ورقة ٤٧.

موسوس، والتردد الذي عنيناه هو أن ينشيء الإنسان التردد في الخروج على تحقيق من غير تقدير وتكلف وتصوير، وقد يطرأ على نفس المبتلى بالوسواس تقدير الشرك بالله مع ركونه إلى استقرار المعتقد ولا مبالاة به والعاقل يفصل بين هذه الحالة، وبين أن يعدم اليقين ويصادف الشك»[١].

- ومن ذلك، عدم وجوب الزكاة مالم يتيقن تمام النصاب عند إمام الحرمين، فهو يرى أن الأصل براءة الذمة، وإيجاب شيء على شك لاسبيل إليه، فقال: «فأما تحقيق الوزن، فنقول: لو نقصت من المائتين حبة، فلا زكاة إذا تحقق النقصان، ردًا على مالك رضي الله عنه، فإنه قال: إذا نقص نقصانًا يجوز ما معه بالمائتين في المعاملة، ولم يكن ذلك النقصان مما يحتفل به، فالزكاة واجبة - وهذا مردود عليه من جهة أن النصاب تقدير شرعي، والزكاة متعلقة بالعين، وقد تحقق النقصان»[٢].

وقال: «وبالجملة: النصاب مقدر، ودرك اليقين ممكن، وإيجاب الزكاة بالشك لا سبيل إليه»[٣].

- ومن المسائل التي راعى فيها الجويني قاعدة «رفع الحرج»، رأيه - رحمه الله - في المرض الذي يجوز بسببه القعود في الصلاة، فهو يرى أن المرض الذي يجوز بسببه القعود في الصلاة هو الذي يلحق بالقائم مشقة تذهب خشوعه.

يذهب الجويني إلى ذلك بالرغم من مخالفته لمذهبه، يقول الإمام النووي: «أجمعت الأمة على أن من عجز عن القيام في الفريضة صلاها قاعدًا، لا إعادة عليه. قال أصحابنا: ولا يشترط في العجز ألا يتأتى القيام، ولا يكفي أدنى مشقة، بل المعتبر المشقة الظاهرة.

وقال إمام الحرمين في باب التيمم: الذي أراه في ضبط العجز أن يلحقه بالقيام

---

(١) المرجع السابق: ٣٦٨، نقلاً عن: الجويني، نهاية المطلب: ج٤، ورقة ٤٤.
(٢) المرجع السابق: ٣٦٤، نقلاً عن: الجويني، نهاية المطلب: ج٢، ورقة ٢١٦.
(٣) المرجع السابق: ٣٦٤، نقلاً: الجويني، نهاية المطلب: ج٢، ورقة ٢١٦.

مشقة تُذهب خشوعه ؛ لأن الخشوع مقصود الصلاة ، والمذهب الأول »[1] .

ويشرح الجويني وجهة نظره ، حيث يقول : « .. وقد عنَّ لي أن أجمع قولًا يتعلق ببيان الحاجات ، والضرورات في الأحكام المختلفة ، فما يتعلق بالضرورة ، أكل الميتة ، وتعاطي مال الغير ، ومنها : جواز الإفطار بعذر المرض ، ومنها جواز القعود في الصلاة المفروضة .

فأما أكل الميتة وطعام الغير من غير إذن منه وإباحة ، فسيأتي تحقيق القول فيه في موضعه ، ولكن أصل المذهب أنه يشترط في جواز ابتداء الإقدام على أكل الميتة وطعام الغير خوف الروح . والسبب فيه أنه تحليل محرم . وقد علقه اللَّه تعالى بالاضطرار ، قال اللَّه تعالى : ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ﴾[2] ، وأما الإفطار بعذر المرض في الصوم المفروض ، فلا يشترط فيه خوف الروح ، ولا الخوف على فساد عضو ، والدليل عليه أن الإفطار جائز للمسافر الأيِّد القوي . والمرض مقرون بالسفر ، فلا يخفى على الفَطِن أن المرض المقرون به ، لا يشترط فيه خوف الهلاك ، ولا يُشترط أيضًا إفضاء الصوم إلى مرض مخيف .

فإذا ثبت ذلك نقول : لا يُكتفى - أيضًا - بما يُسمى مرضًا خلافًا لأصحاب الظاهر . فما ذكره الأصحاب فيه : إن كان يخاف ضررًا ظاهرًا او كان يزداد بالصوم ، ولو أفطر ، لوقف أو خفَّ ، فإنه يفطر ، وهذا لا يُحَصِّلُ ضبطًا يرجع إليه ، وسأزيد فيه مباحثة ، ثم أذكر الممكن في الضبط والترتيب .

فأقول : الصوم إذا بلغ بالمكلف شدة الجوع والعطش ، وكان لا يخاف مرضًا فوجوب احتمال هذا الصوم يعم المكلفين ، والمرض يُعدّ من الأعذار العامة في هذا الباب وفاقًا ، كما أن عدم الماء في السفر يُعد عذرًا عامًا ، وكل عذر نيط به تخويف ، فلا يشترط فيه الانتهاء إلى خوف الإهلاك ، ومن هذا ما نبهت عليه في الكتاب المترجم بـ« الغياثي » ، وهو أن الحرام لو عم في الزمان ، وعُدِم الحلال ، فلا نقول :

---

(١) النووي ، المجموع : ٤/٢٦٦ - ٢٦٧ .

(٢) سورة المائدة ، آية : ٣.

يتوقف جواز الإقدام على الطعام على الضرورة التي تشترط في استحلال الميتة؛ إذ لو شرطنا ذلك من حق الناس كافة لانقطوا عن مكاسبهم ومعايشهم، ولانقطع بانقطاعهم الحرفُ وأسباب بقاء العالمين.

فنقول الآن: إذا كان المرض مما يعد عذرًا عامًا، فالتقريب فيه أن كل مرض يمنع من التصرف مع الصوم، يجوز الإفطار بسببه، وهو المعني بالضرر الظاهر، الذي ذكره الأصحاب.

وهذا لطيف حسن؛ فإنه جاز الإفطار لأجل السفر، حتى لا يتعذر على طوائف يكثرون التقلب في أسفارهم.

فإن قيل: قد يتعذر مع الصوم من غير مرض التصرف، قلنا: هذا في آحاد الناس الذين يتأتى منهم التصرف لا يمتنع عليهم التصرف بالصوم نفسه، والذي يحقق هذه اللطيفة أن السفر متعب، فقد يظهر أن الصوم نفسه مع ضرورة الحركة يمنع من تصرفات المسافرين، فلهذا أبيح للمسافر الفطرُ من غير مرض ينضم إليه، فالمرض المانع من التصرف في الإقامة كالسفر مع الصوم، فهذا أقصى الإمكان في ذلك.

فأما العذر الذي يجوز القعود لأجله في الصلاة المفروضة، فقد أجمع الأصحاب على أن الضرورة ليست معتبرة فيه، ومن أطلق العجز عن القيام، لم يعن به عدم تصور القيام.

فالذي أعلقه حفظي عن شيخي، أن الصلاة لا تُعنى لصورتها، وإنما المقصود الظاهر فيها تجديد العهد مرات في اليوم والليلة بذكر اللَّه تعالى، ثم حَرُم الكلام في الصلاة، وحَرُم الفعل الكثير، وأمر المصلي بالاستداد في صوب القبلة، وكل ذلك لجمع حضور القلب، والإكباب على الذكر، وقطع المُلهيات، فإذا كان المقصود ما ذكرناه، والضرورة ليست شرطًا وفاقًا، فأقرب تعبير فيه أن يقال: إن كان المرض بحيث لو قام المريض، لألهته الآلام عن ذكر اللَّه تعالى، وهذا إنما يكون عند شدة الألم، فيقعد حينئذٍ.

فهذا هو التقريب في ذلك ، فمن وجد مأخذًا أقرب ضبط من هذا فليلحقه بالكتاب ، واللَّه أعلم بالصواب»[1] .

هذه بعض المسائل الفقهية عند إمام الحرمين ، توحي لنا بمدى اهتمامه بقاعدة التيسير ورفع الحرج ، ومراعاته لها في فقهه إجمالًا ، كيف لا وهو واضع لبنات مقاصد الشريعة ، التي من شأنها : جلب المصالح ودرء المفاسد ، ومن وسائل هذا «رفع الحرج» .

❁ ❁ ❁

(١) الديب ، فقه إمام الحرمين : ٣٣١ - ٣٣٣ ، نقلاً عن : الجويني ، نهاية المطلب : ج ١ ، ورقة ٣٢ - ٣٣ .

المبحث الثالث

قاعدة : « دفع الضرر »

الدفع في اللغة : « الإزالة بقوة »[١] ، والإزالة من زول ، فيقال : زال يزول زوالًا[٢] ، وهي بمعنى : تنحي الشيء عن مكانه ، يقال : زال القوم عن مكانهم إذا حاصوا عنه وتنحوا[٣] .

والدفع في الاصطلاح لا يخرج عن المعنى اللغوي[٤] ، ولذلك قيل : « الدفع معروف »[٥] .

أما الضرر في اللغة : فقد مر معنا تعريفه عند تعريفنا للضرورة لغة[٦] ، فلا حاجة للإعادة .

وفي الاصطلاح : فقد عرفه الجويني بقوله : « .. والضرار الذي ذكرناه في أدراج الكلام عنينا به ما يتوقع منه فساد البنية ، أو ضعف يصد عن التصرف والتقلب في أمور المعاش »[٧] ، وهذا التعريف وإن كان يتعلق بالضرر البدني في سياق كلام الجويني عن حاجة الناس للطعام ، إلا أن مفهوم الضرر لا يقف عند هذا الحد ، لذا من الممكن تعريفه بشكل أعم ، كما عرفه أحد الباحثين بأنه : « الإخلال بمصلحة مشروعة للنفس أو الغير تعديًا ، أو تعسفًا ، أو إهمالًا »[٨] .

وتعد قاعدة : « دفع الضرر » ، من « جوامع الأحكام ، وهي أساس لمنع الفعل

---

(١) ابن منظور ، لسان العرب : ٨/٨٧ .
(٢) المرجع السابق : ١١/٣١٣ .
(٣) المرجع السابق : ١١/٣١٣ .
(٤) شبير ، القواعد الكلية : ١٦٥ .
(٥) المطرزي ، المغرب : ١٦٦ .
(٦) انظر تعريف الضرورة لغة : ص : ٢٢٣ .
(٧) الجويني ، الغياثي : ٤٨١ .
(٨) أحمد موافي ، الضرر : ١/٩٧ .

الضار عن النفس والغير ، وهي توجب رفع الضرر قبل وقوعه وبعده»[١] ، من هنا فهي تخدم إلى حدٍ كبير المقصد العام من التشريع من جلب المصالح ودرء المفاسد ، فالضرر - بلا ريب - عين المفاسد ، وقد شرع اللّٰه تعالى من الأحكام المبينة على هذه القاعدة ، ما يضمن سلامة الضرورات الخمس[٢] ، وما هو أقل رتبة منها من قبيل الحاجات والتحسينات .

ومن النصوص التي أشارت إلى هذه القاعدة المقاصدية عند إمام الحرمين ، قوله : «لسنا نعني بالحاجة تشوف الناس إلى الطعام ، وتشوقها إليه ، فربَّ مشتهٍ الشيء لا يضره الانكفاف عنه ، فلا يعتبر بالتشهي والتشوف ، فالمرعي إذًا دفع الضرر»[٣] .

وقال - أيضًا - : «فليقع الوقوف على المنتهى الذي اعتبرناه في محاولة درء الضرار»[٤] .

وكلام العلماء - بوجه عام - عن هذه القاعدة لا يحصى ، اختار منها ما قاله الشاطبي معلقًا على حديث «لا ضرر ولا ضرار» : «إنه داخل تحت أصل قطعي في هذا المعنى ، فإن الضرر والضرار مبثوث منعه في الشريعة كلها في وقائع جزئيات وقواعد كليات . . . ومنه النهي عن التعدي على النفوس والأموال والأعراض ، وعن الغصب والظلم وكل ما هو في المعنى إضرار أو ضرر ، ويدخل تحته الجناية على النفس أو العقل أو النسل أو المال فهو معنى في غاية العموم لا مراء فيه ولا شك»[٥] .

ويقول الطوفي : «وأما معناه (أي : حديث: «**لا ضرر ولا ضرار**») فهو ما أشرنا إليه من نفي الضرر والمفاسد شرعًا ، وهو نفي عام إلا ما خصصه الدليل ،

---

(١) شبير ، القواعد الكلية : ١٦٥ .
(٢) علوان ، القواعد الفقهية : ٣٤٣ .
(٣) الجويني ، الغياثي : ٤٨٠ .
(٤) المرجع السابق : ٤٨٢ .
(٥) الشاطبي ، الموافقات : ١٦/٣ - ١٧ .

وهذا يقتضي تقديم مقتضى هذا الحديث على جميع أدلة الحديث، وتخصيصها به في نفي الضرر وتحصيل المصلحة .»[(١)] .

والأدلة على هذه المقاصد من الكثرة، بحيث تصل إلى درجة القطع، ومن هذه الأدلة، قوله تعالى : ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِتَعْتَدُوا﴾[(٢)] ، أي : «لا تراجعوهن إن راجعتموهن في عددهن مضارةً لهن لتطولوا عليهن مدة انقضاء عددهن، أو لتأخذوا منهن بعض ما آتيتموهن بطلبهن الخلع منكم لمضارتكم إياهن بإمساككم إياهن ومراجعتكموهن ضرارًا واعتداءً»[(٣)] .

ومن هذه الأدلة، قوله تعالى : ﴿لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ﴾[(٤)] ، و «المعنى لا تأبى الأم أن ترضعه إضرارًا بأبيه، أو تطلب أكثر من أجر مثلها، ولا يحل للأب أن يمنع الأم من ذلك مع رغبتها في الإرضاع، هذا قول جمهور المفسرين»[(٥)] .

ومن الأدلة - أيضًا - الآيات التي تدل على أن كل ما يضر بالإنسان أو الحيوان أو النبات أو الأموال هو من قبيل الفساد في الأرض والظلم والعدوان[(٦)] ، كقوله تعالى : ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾[(٧)] ، وقوله تعالى : ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾[(٨)] ، وقوله سبحانه : ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾[(٩)] ، وقوله جل جلاله : ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ

---

(١) الطوفي، شرح حديث «لا ضرر ولا ضرار» : ١٦ .
(٢) سورة البقرة، آية : ٢٣١ .
(٣) الطبري، تفسير الطبري : ٢/٤٨٠ .
(٤) سورة البقرة، آية : ٢٣٣ .
(٥) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن : ٣/١٦٧ .
(٦) شبير، القواعد الكلية : ١٦٦ .
(٧) سورة البقرة، آية : ١٨٨ .
(٨) سورة الأعراف، آية : ٥٦ .
(٩) سورة البقرة، آية : ٢٠٥ .

ﭐللَّهَ كَانَ بِكُمۡ رَحِيمٗا﴾[١] ، وقوله تعالى : ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ٱلۡغَٰفِلَٰتِ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ لُعِنُواْ فِي ٱلدُّنۡيَا وَٱلۡأٓخِرَةِ وَلَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ﴾[٢] . وغير ذلك كثير .

ومن **السنة** ؛ الحديث المشهور : «**لا ضرر ولا ضرار**»[٣] ، وهو نص صريح في وجوب درء الضرر ، قال الطوفي : «فيه حذف ، أصله لحوق أو إلحاق ضرر بأحد ، ولا فعل ضرر مع أحد ، ثم المعنى لا لحوق ضرر شرعًا إلا بموجب خاص مخصص . أما التقييد بالشرع فلأن الضرر بحكم القدر الإلهي لا ينتفي . وأما استثناء لحوق الضرر بموجب خاص ؛ فلأن الحدود والعقوبات ضرر لاحق بأهلها ، وهو مشروع بالإجماع ، وإنما كان ذلك لدليل خاص»[٤] .

وقوله ﷺ : «**كل المسلم على المسلم حرام ، دمه وماله وعرضه**»[٥] ، وفي انتهاك كل ما ذكر إضرار بالمسلم .

والأحاديث الدالة على هذه القاعدة لا حصر لها ، ولا يتسع المقام لاستقصائها .

ومن المسائل المبنية على قاعدة «دفع الضرر» عند إمام الحرمين : جعله التمريض سببًا للتخلف عن صلاة الجمعة ، إن لم يكن للمريض من يتعهده وخيف عليه من الهلاك ، يقول الإمام النووي : «أما التمريض ، فإن كان للمريض من يتعهده ويقوم بأمره نُظر إن كان قريبًا وهو مشرف على الموت ، وإن لم يكن للمريض متعهد ، فقال إمام الحرمين : إن كان يخاف عليه الهلاك لو غاب عنه ، فهو عذر سواء كان المريض قريبًا أو أجنبيًا ؛ لأن إنقاذ المسلم من الهلاك فرض كفاية ، وإن كان يلحقه ضرر ظاهر لا يبلغ دفعه مبلغ فروض الكفايات ، ففيه أوجه :

أصحها أنه عذر أيضًا .

والثاني : لا .

---

(١) سورة النساء ، آية : ٢٩ .

(٢) سورة النور ، آية : ٢٣ .

(٣) سبق تخريجه ، ص : ٤٠ .

(٤) الطوفي ، شرح حديث «لا ضرر ولا ضرار» : ١٥ .

(٥) رواه مسلم ، حديث رقم (٢٥٦٤) : ٤/١٩٨٦ .

والثالث: أنه عذر في القريب دون الأجنبي.

ولو كان له متعهد لكن لم يفرغ لخدمته لاشتغاله بشراء الأدوية. فهو كما لو لم يكن له متعهد»[١].

ومن المسائل - أيضًا - مسألة إباحة ارتكاب محظورات من محظورات الإحرام مع الفدية، إذا كان في عدم ارتكابها أذىً بالمحرم، يقول الإمام النووي: «إذا احتاج المحرم إلى اللبس لحر أو برد أو قتال صائل من آدمي وغيره، أو إلى طيب لمرض أو إلى حلق الشعر من رأسه أو غيره لأذىً في رأسه من قمل أو وسخ أو حاجة أخرى فيه أو في غيره من البدن، أو إلى شد عصابة على رأسه لجراحة أو وجع ونحوه، أو إلى ذبح صيد للمجاعة أو إلى قطع ظفر للأذى، أو ما فى معنى هذا كله، جاز له فعله، وعليه الفدية. وهذا لا خلاف فيه عندنا. إذا نبت في عينه شعرة أو شعرات داخل الجفن وتأذى بها جاز قلعها فلا خلاف، هذا هو المذهب وبه قطع المصنف والجمهور، وحكاه إمام الحرمين في النهاية عن الأئمة.»[٢].

ومن آثار قاعدة «دفع الضرر» عند أبي المعالي، ما ذكره في مسألة: خلع الإمام نفسه، حيث قال: «فأما الإمام إذا أراد أن يخلع نفسه، فقد اضطربت مذاهب العلماء في ذلك: فمنع بعضهم ذلك، وقضى بأن الإمامة تلزم من جهة الإمام لزومها من جهة العاقدين، وكافة المسلمين.

وذهب ذاهبون إلى أن الإمام له أن يخلع نفسه، واستمسك بما صح تواترًا واستفاضة من خلع الحسن بن علي نفسه، وكان ولي عهد أبيه، ولم يَبْدُ من أحد نكير عليه.

والحق المتبع في ذلك عندي أن الإمام لو علم أنه لو خلع نفسه، لاضطربت الأمور، وزلزلت الثغور، وانجرّ إلى المسلمين ضرار لاقبل لهم به، فلا يجوز والحالة هذه أن يخلع نفسه، وهو - فيما ذكره - كالواقف من المسلمين في صف

---

(١) النووي، روضة الطالبين: ٢/٣٥ - ٣٦.

(٢) النووي، المجموع: ٧/٣٠٤.

القتال مع المشركين، إذا أراد أن ينهزم، وعلم أن الأمر بهذا السبب يكاد أن ينثلم وينخرم، فيجب عليه المصابرة، وإن لم يكن متعينا عليه الابتدار للجهاد مع القيام الكفاة به.

وإن علم أن خلعه نفسه لا يضر المسلمين بل يطفئ نائرة ثائرة، ويدرأ فتنا متظافرة، ويحقن دماءً في أهبها، ويريح طوائف المسلمين عن نصبها، فلا يمتنع أن يخلع نفسه.

وهكذا كان خلع الحسن نفسه، وهو الذي أخبر عنه رسول اللّه ﷺ، إذ كان الحسن صبيًا رضيعًا كان يمر يده على رأسه ويقول: «**إن ابني هذا سيد وسيصلح اللّه تعالى به بين فرقتين عظيمتين**»[1]، وما روي أن أبابكر رضي اللّه عنه قال: «أقيلوني، فإني لست بخيركم» دليل على أن الإمام ليس له أن يستقل بنفسه انفرادًا واستبدادًا في الخلع، ولذلك سأل رضي اللّه عنه الإقالة، فقالوا: واللّه لا نقيلك ولا نستقيلك.

وهذا محمول على ما كان الأمر عليه من ارتباط مصلحة الإسلام باستمرار الصديق على الإمامة، وإدامة الإمامة والاستقامة عليها. وكان لايسد أحد في ذلك الزمن مسدّه.»[2].

فالذي يحكم بالجواز من عدمه في مسألة خلع الإمام نفسه هو الضرر وجودًا وعدمًا، فإذا ما كانت الأمة في حاجته، وفي انخلاعه ضرر يمس الرعية، منع من ذلك، وألزم بالإمامة.

ومما بناه الجويني على هذه القاعدة، إجازته إمارة الفاسق، إن لم يُتمكن من تقي؛ وذلك دفعًا لشر قد يصيب المسلمين إن لم يُنصَّب هذا الفاسق، فقال: «ولو فرض إلمام مهم يتعين مبادرته في حكم الدين، مثل أن يطأ الكفار طرفًا من بلاد الإسلام، ولم نجد بدًا من جر عسكر، وصادفنا فاسقًا نقلّده الإمارة، وعَسُر انجرار

---

(١) رواه البخاري، حديث رقم (٢٥٥٧): ٢/٩٦٢.

(٢) الجويني، الغياثي: ١٢٨ - ١٣٠.

العسكر دون مرموق مطاع ، ولم نتمكن من تقي ديِّن ، وإن بذلنا كُنْه المستطاع ، فقد نضطر إذا استفزّتنا داهية تتعين المسارعة إلى دفعها إلى تقليد الفاسق جر العسكر .

ولو فرض فاسق بشرب الخمر أو غيره من الموبقات ، وكنا نراه حريصًا ، مع ما يخامره من الزلات وضروب المخالفات ، على الذب عن حوزة الإسلام ، مشمرًا في الدين لانتصاب أسباب الصلاح العام العائد إلى الإسلام ، وكان ذا كفاية ، ولم نجد غيره ، فالظاهر عندي نصبه مع القيام بتقويم أَوَدِه على أقصى الإمكان ؛ فإن تعطيل الممالك عن راع يرعاها ووالٍ يتولاها ، عظيم الأثر والموقع ، وفي انحلال الأمور ، وتعطيل الثغور ؛ فإن كنا نتوسم ممن ننصبه الانتداب والانتصاب للإمرة لما فيه من الكفاية والشهامة ، وكان مستقلًا بنفض الممالك والمسالك عن ذوي العرامة ، فنصبه أقرب إلى استصلاح الخلق من تركهم مُهَملين ، ولا يَعْدل ما نتوقعه من الشر من فساده ، وما ضَرِي به من شِرَّتِهِ ما يعنّ من خبال الخلق إذا عدموا بطّاشًا يسوسهم ، ويمنع الثوار الناجمين منهم ؛ فإذًا نصْب من وضعناه في الصورة التي ذكرناها في حكم الضرورة»[1] .

❁ ❁ ❁

(١) المرجع السابق : ٣١١ - ٣١٢.

المبحث الرابع
قاعدة « اعتبار المآل »

شرع اللّه تبارك وتعالى الأحكام لتحقيق مصالح العباد، سواء الدنيوية أو الأخروية . ومن هنا كان لابد عند تقرير حكم لفعل ما، أن يكون هذا الحكم مفضيًا للمصلحة التي من أجلها شُرع، فإذا ما أفضى هذا الحكم أو الفعل إلى غير الغاية التي رسمها الشارع، أو إلى مآل فاسد، لم يبق هذا الفعل مشروعًا، لمناقضته لمقصد الشرع(١) .

هذا ما ترمي إليه قاعدة «اعتبار المآل» .

وقد أشار إمام الحرمين إلى هذه القاعدة، عند كلامه عن الحاجة وضابطها، حيث قال: «ويتحصل من مجموع ما نفينا وأثبتنا أن الناس يأخذون ما لو تركوه لتضرروا في الحال أو المآل .»(٢) ، فلم يكتفي بذكر الضرر الذي قد يقع في الحال، بل تنبه وتابعه إلى المآل .

هذه القاعدة ظهرت بشكل واضح وجلي، عند الإمام الشاطبي، حيث قال: «النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعًا، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة»(٣) .

ثم قال الريسوني معقبًا على قوله: «وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل .»(٤) ، «أي: أن المجتهد، حين يجتهد ويحكم ويفتي عليه أن يقدر مآلات الأفعال التي هي محل حكمه وإفتائه، وأن يقدر عواقب حكمه وفتواه، وألا

---

(١) الدريني، نظرية التعسف: ١٧٧ - ١٧٨ بتصرف .
(٢) الجويني، الغياثي: ٤٨١ .
(٣) الشاطبي، الموافقات: ٤/١٩٤ .
(٤) الريسوني، نظرية المقاصد: ٣٥٣ .

يعتبر أن مهمته تنحصر في إعطاء الحكم الشرعي. بل مهمته أن يحكم في الفعل، وهو يستحضر مآله أو مآلاته، وأن يُصدر الحكم وهو ناظر إلى أثره أو آثاره. فإذا لم يفعل، فهو إما قاصر عن درجة الاجتهاد أو مقصر فيها»[١].

وعلاوة على ما ذُكر، فإن هذه القاعدة تُحْكم تطبيق قاعدة مقاصدية أخرى، وهي قاعدة «قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقًا لقصده في التشريع»[٢]، وهذه الأخيرة تعمل على حماية مقاصد الشريعة من أن تأتي عليها مقاصد المكلفين غير المشروعة، فتنقضها أو تمسّها، ففي مخالفة قصد الشارع هدم للمصالح التي شُرعت الأحكام من أجلها، إذ القصد غير الشرعي هادم للقصد الشرعي[٣].

إن قاعدة «اعتبار المآل» ينبني عليها قواعد أصولية لها بالغ الأهمية بالنسبة للمجتهد، منها قاعدة «سد الذرائع»، وقاعدة «منع الحيل»، وقاعدة «الاستحسان»، وقاعدة «مراعاة الخلاف».

أما بالنسبة لقاعدة «سد الذرائع»، فهي عبارة عن حسم الوسيلة المشروعة، التي تؤدي إلى الوقوع في الممنوع أو المحظور، سواءً كان غالبًا أو كثيرًا[٤]، فإذا كانت هذه الوسيلة - وإن كانت مشروعة في ظاهرها - تؤدي إلى مآل ممنوع ومقصد محرم، فإنها تمنع التفاتًا إلى مفسدة المآل، وذلك كسبّ الأصنام التي تعبد من دون اللّه، عند من يُعلم من حاله أنه يسب اللّه سبحانه وتعالى، قال تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾[٥].

وبالنسبة لقاعدة «منع الحيل»، فإن حقيقتها «تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال

---

(١) الكيلاني، قواعد المقاصد: ٣٦٢.
(٢) الشاطبي، الموافقات: ٢/٣٣١.
(٣) الكيلاني، قواعد المقاصد: ٣٨٥.
(٤) القرافي، الذخيرة: ١/١٥٢، ابن تيمية، الفتاوى: ٣٢/٢٢٨، الشوكاني، إرشاد الفحول: ٤١١ - ٤١٢.
(٥) سورة الأنعام، آية: ١٠٨.

حكم شرعي، وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر، فمآل العمل فيها خرم قواعد الشريعة في الواقع، كالواهب ماله عند رأس الحول فرارًا من الزكاة، فإن أصل الهبة على الجواز، ولو منع الزكاة من غير هبة لكان ممنوعًا، فإن كل واحدٍ منهما ظاهر أمره في المصلحة أو المفسدة، فإذا جمع بينهما على هذا القصد صار مآل الهبة المنع من أداء الزكاة، وهو مفسدة، ولكن هذا بشرط القصد إلى إبطال الأحكام الشرعية»[١].

وبالنسبة لقاعدة «الاستحسان»، فقد ذكرنا أن الاستحسان[٢] مرتبط بمقاصد الشريعة من جهة أن فيه ملاحظة لقصد الشارع في تحقيق اليسر، وتحقيق المصلحة، وذلك بمنع تطبيق القياس أو القاعدة الكلية، إن كان ذلك يؤدي إلى مآل ممنوع، لا يقصده الشارع ولا يرتضيه، فمن شأن الاستحسان حينئذ منع الغلو في القياس.

أما بالنسبة لقاعدة «مراعاة الخلاف»، فمفادها اعتبار رأي المخالف في الحكم، رغم مرجوحية دليله؛ نظرًا لما يلزم عن التقيد بالراجح في بعض الوقائع في مآل ممنوع[٣].

ومثال ذلك: جواز صلاة أتباع المذاهب خلف بعضهم، وإن اختلفوا في الفروع الظنية، مراعاة للخلاف، فاطراد القول ببطلان صلاة من لم يُقم أركان الصلاة المعتبرة عند الشافعية، سيؤول إلى بطلان صلاة كل شافعي يقتدي بمالكي، ناهيك عن بطلان صلاة الإمام المالكي، يقول العز بن عبدالسلام فيما نقله عنه الونشريسي: «الجماعة للصلاة مطلوبة للشارع، فلو قلنا بالامتناع من الإئتمام خلف من يخالف في المذهب، لأدى إلى تعطيل الجماعات»[٤].

---

(١) الشاطبي، الموافقات: ٤/٢٠١.

(٢) انظر تعريفات الاستحسان، والكلام عنه في مبحث: الاستحسان وإمام الحرمين، ص: ٢٠٥.

(٣) الكيلاني، قواعد المقاصد: ٣٧٠.

(٤) الونشريسي، إيضاح المسالك: ١٥٤ – ١٥٥، السيوطي، الأشباه والنظائر: ١٣٦، الكيلاني، قواعد المقاصد: ٣٧٠.

والأدلة على قاعدة «اعتبار المآل»، والتي بنيت عليها القواعد السالفة الذكر، كثيرة جدًا، فكل من تتبع نصوص الشريعة، يجد أن الشارع الحكيم عوّل كثيرًا على اعتبار المآل، فكان الاستقراء أهم الأدلة التي ترشد إلى هذه القاعدة.

وقد ساق العلامة ابن القيم في كتابه: «إعلام الموقعين» تسعة وتسعين دليلًا من الكتاب والسنة، كلها تشير إلى هذه القاعدة[١]، منها - كما مر معنا - قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ﴾[٣]، فمنعهن اللّه تعالى من الضرب بالأرجل وإن كان جائزًا في أصله؛ لئلا يكون سببًا إلى سمع الرجال صوت الخلخال فيثير ذلك دواعي الشهوة منهم إليهن[٤]. ومنها قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا﴾[٥]، نهى اللّه المؤمنين أن يقولوا: راعنا، مع قصدهم بها الخير؛ لئلا يكون قولهم ذريعة إلى التشبه باليهود في أقوالهم وخطابهم فإنهم كانوا يخاطبون بها النبي ﷺ ويقصدون بها السب، يقصدون فاعلا من الرعونة، فنهى المسلمون عن قولها سدًا لذريعة المشابهة؛ ولئلا يكون ذلك ذريعة إلى أن يقولها اليهود للنبي ﷺ، تشبهًا بالمسلمين، يقصدون بها غير ما يقصده المسلمون[٦].

ومنها ما جاء عن عبداللّه بن عمر أن رسول اللّه ﷺ قال: «**من الكبائر شتم الرجل والديه**». قالوا: يا رسول الله، وهل يشتم الرجل والديه؟ قال: «**نعم، يسب أبا الرجل، فيسب أباه، ويسب أمه فيسب أمه**»[٧]، فجعل رسول اللّه ﷺ الرجل سابًا

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين: ٣/١٣٧.
(٢) سورة الأنعام، آية: ١٠٨.
(٣) سورة النور، آية: ٣١.
(٤) ابن القيم، إعلام الموقعين: ٣/١٣٧.
(٥) سورة البقرة، آية: ١٠٤.
(٦) ابن القيم، أعلام الموقعين: ٧/١٣٧.
(٧) رواه البخاري، حديث رقم (٥٦٢٨): ٥/٢٢٨، ورواه مسلم، حديث رقم (٩٠): ١/٩٢.

لأبويه بتسببه إلى ذلك وإن لم يقصده[١].

ومنها: أن رسول الله ﷺ امتنع عن قتل المنافقين مع كونه مصلحة، حيث قال: «**أخاف أن يتحدث الناس أن محمدًا يقتل أصحابه**»[٢]، ففي هذا التفات من النبي عليه الصلاة والسلام إلى: مآل يوجب النفور عن الإسلام ممن دخل فيه، ومن لم يدخل فيه، ومفسدة التنفير أكبر من مفسدة ترك قتلهم، ومصلحة التأليف أعظم من مصلحة القتل.

والأدلة - كما قلنا - كثيرة جدًا، فيكتفى بما ذُكر، غير أني أذكر هنا دليلين عقليين، على هذه القاعدة، ذكرهما الإمام الشاطبي:

الأول: «أن التكاليف - كما تقدم - مشروعة لمصالح العباد، ومصالح العباد إما دنيوية وإما أخروية، أما الأخروية فراجعة إلى مآل المكلف في الآخرة؛ ليكون من أهل النعيم لا من أهل الجحيم، وأما الدنيوية فإن الأعمال إذا تأملتها مقدمات لنتائج المصالح، فإنها أسباب لمسببات هي مقصودة للشارع، والمسببات هي مآلات الأسباب، فاعتبارها في جريان الأسباب مطلوب، وهو معنى النظر في المآلات»[٣].

الثاني: «أن مآلات الأعمال إما أن تكون معتبرة شرعًا أو غير معتبرة، فإن اعتبرت فهو المطلوب، وإن لم تعتبر أمكن أن يكون للأعمال مآلات مضادة لمقصود تلك الأعمال، وذلك غير صحيح لما تقدم من أن التكاليف لمصالح العباد، ولا مصلحة تتوقع مطلقًا مع إمكان وقوع مفسدة توازيها أو تزيد، وأيضًا فإن ذلك يؤدي إلى أن لا نتطلب مصلحة بفعل مشروع ولا نتوقع مفسدة بفعل ممنوع، وهو خلاف وضع الشريعة»[٤].

---

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين: ٣/١٣٨.

(٢) رواه البخاري، حديث رقم (٤٦٢٢): ٤/١٨٦١، ورواه مسلم، حديث رقم (٢٥٨٤): ٤/١٩٩٨.

(٣) الشاطبي، الموافقات: ٤/١٩٥.

(٤) المرجع السابق: ٤/١٩٦.

ولنعد إلى إمام الحرمين، فمما جاء عنه مبنيًا على قاعدة «اعتبار المآل»، ذهابه إلى القول بثبوت القصاص في المثقّل، حيث قال: «وبالجملة الدم معصوم بالقصاص، ومسألة المثقّل يهدم حكمة الشرع فيه»[١]، وقال – أيضًا –: «.. وهذا يمثل بالقول في القتل بالمثقّل ولا شك أن من نَفْي القصاص به مناقض للقاعدة من جهة أن القصد إلى القتل بهذه الآلات أمر ثابت، وهو ممكن لاعسر في إيقاعه، وليس القتل به مما يندر، فإذا لم يعسر، ولم يندر، كان نفي القصاص بالقتل بها مضادًا لحكمة الشريعة في القصاص»[٢].

ويتضح الأمر أكثر، فيما ذكره الرازي عن إمام الحرمين في المحصول: «قال – رحمه الله – (أي الجويني): قد ذكرنا أن حفظ النفوس بشرع القصاص من باب المناسب الضروري، ومما نعلم قطعًا أنه من هذا الباب شرع القصاص في المثقّل، فإنا كما نعلم أنه لولا شرع القصاص في الجملة لوقع الهرج والمرج.

فكذلك نعلم أنه لو ترك (أي القصاص) في المثقّل لوقع الهرج، ولأدى الأمر إلى كل من أراد قتل إنسان، فإنه يعدل عن المحدّد إلى المثقّل، دفعًا للقصاص عن نفسه[٣]، إذ ليس في المثقل زيادة مؤونة ليست في المحدد، بل كان المثقل أسهل من المحدَّد، ولا يجوز في كل شرع تراعى فيه مصالح الخلق عدم وجوب القصاص بالمثقّل»[٤].

إن إمام الحرمين راعى المآل المتوقع، فتجنب الحكم الذي يؤدي إلى الوقوع فيه، وهو: القول بعدم وجوب القصاص بالمثقّل.

ومما بناه إمام الحرمين على هذه القاعدة، إجازة عقد إمامة المفضول، برغم وجود الفاضل، إذا كان في تقديم الفاضل إثارة فتن قد تبدد وحدة الأمة، حيث

---

(١) الجويني، البرهان: ٢/٧٤٧.
(٢) المرجع السابق: ٢/٧٨٦.
(٣) وهذا هو المآل الممنوع.
(٤) الرازي، المحصول: ٥/٢٢٣ – ٢٢٤.

قال: «ومسلك الحق المبين ما أوضِّحه الآن للمسترشد المستبين. فأقول: لا خلاف أنه إذا عسر عقد الإمامة للفاضل، واقتضت مصلحة المسلمين تقديم المفضول، وذلك لَصَغْوِ الناس، وميل أولي النجدة والبأس إليه، ولو فُرض تقديم الفاضل لاشرأبت الفتن، وثارت المحن، ولم نجد عددًا، وتفرقت الأجناد بددًا، فإذا كانت الحاجة في مقتضى الإيالة تقتضي تقديم المفضول قُدِّم لا محالة؛ إذ الغرض من نصب الإمام استصلاح الأمة، فإذا كان في تقديم الفاضل اختباطُها وفسادُها، وفي تقديم المفضول ارتباطها وسدادها، تعين إيثار ما فيه صلاح الخليقة باتفاق أهل الحقيقة، ولا خلاف أنه لو قُدِّم فاضل، واتسقت له الطاعة، ونشأ في الزمن من هو أفضل منه، فلا يُتبع عقد الإمامة للأول بالقطع والرفع»[1].

يقول الدكتور الكيلاني: «فانظر كيف ربط الإمام الجويني الحكم بمقصوده، وطبق مبدأ الاستحسان المستند إلى النظر إلى المآل؛ لأنه ألصق بتحقيق الغاية من تنصيب الإمام، وإقامة الخليفة، وهذا ما نبه إليه بقوله: «إذ الغرض من نصب الإمام استصلاح الأمة». فربط الإمام الجويني بين الحكم وغايته - كما ترى -، ووجد أن تطبيق حكم الأصل في هذا الظرف انحراف مؤكد عن تلك الغاية، لأن فيه مدعاة إلى فساد الأمة، وليس هذا غرض الشارع من إقامته يقينًا، وليس هذا قطعًا المقصود من تنصيبه، فأوجب إقامة المفضول تحصيلًا للغاية التي قصدها الشارع من أجل تنصيب الإمام عدولًا عن حكم الأصل والمصير إلى حكم يناسب الغاية المشروعة اجتهادًا.

وهذا كله بيان واضح لدور النظر في المآل في الحفاظ على الغاية المقصودة من الحكم. وأثر هذا النظر في إصلاح وضع الأمة السياسي»[2].

ومما تكلم فيه الجويني مما له علاقة بقاعدة «اعتبار المآل»، هو عدم إجازته الخروج على الحاكم المفرِّط، الذي يُخاف بسببه تمزق البلاد، وانهيارها في

---

(١) الجويني، الغياثي: ١٦٧.
(٢) الكيلاني، قواعد المقاصد: ٣٧٩.

الخروج عليه - لاسيما من آحاد الناس- زيادة فتن ومحن[1] ، حيث قال : « . . المتصدي للإمامة إذا عظمت جنايته ، وكثرت عاديته ، وفشا احتكامه واهتضامه ، وبدت فضحاته ، وتتابعت عثراته ، وخيف بسببه ضياع البيضة ، وتبدد دعائم الإسلام ، ولم نجد من ننصبه للإمامة حتى ينتهض لدفعه حسب ما يدفع البغاة ، فلا نطلق للآحاد في أطراف البلاد أن يثوروا ، فإنهم لو فعلوا ذلك ، لاصطملوا وأبيروا ، وكان ذلك سببًا في زيادة المحن ، وإثارة الفتن ، ولكن إن اتفق رجل مطاع ذو أتباع وأشياع ، ويقوم محتبسًا ، آمرًا بالمعروف ناهيًا عن المنكر ، وانتصب لكفاية المسلمين ما دفعوا إليه ، فليمض في ذلك قُدُمًا ، والله نصيره على الشرط المقدم في رعاية المصالح ، والنظر في المناهج ، وموازنة ما يدفع ، ويرتفع بما يتوقع »[2] .

فهو - رحمه الله - نظر إلى ما يؤول إليه الخروج ، من زيادة فتن ومحن من شأنها أن تبدد وتمزق كيان الأمة .

❁ ❁ ❁

(١) وهذا هو المآل الممنوع .

(٢) الجويني ، الغياثي : ١١٥ - ١١٦ .

المبحث الخامس
قاعدة « الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة »

يُتبع الإمام الجويني القاعدة السابقة، بقاعدة أخرى، وهي قاعدة «الحاجة العامة تُنزل منزلة الضرورة الخاصة»، حيث نص عليها عند تفصيله الكلام عن النوع الثاني من أصول الشريعة، فقال: «وأما الضرب الثاني، وهو ما يبنى على الحاجة كالإجارة، فلا خلاف في جريان قياس الجزء منه على الجزء، فأما اعتبار غير ذلك الأصل بذلك الأصل مع جامع الحاجة، فهذا امتنع منه معظم القياسين.

ونحن نرى أن ننبه قبل تبيين القول فيه على أمر، وهو أن الإجارة جازت خارجة عن الأقيسة التي سميناها جزئية في القسم الأول؛ فإن مقابلة العوض الموجود بالعوض المعدوم خارج عن القياس الشرعي المرعي في المعاوضات، فإن قياسها الايتقابل إلا موجودان، ولكن احتمل ذلك في الإجارة لمكان الحاجة، وقد ذكرنا أن الحاجة العامة تُنزل منزلة الضرورة الخاصة في حق آحاد الأشخاص، والبيع يلتحق بقاعدة الضرورة من جهة مسيس الحاجة إلى تبادل العروض.

والعروض لا تُعنى لأعيانها، وإنما تراد لمنافعها، ومتعلق تصرفات الخلق في الأعيان محالّ منافعهم منها. وإذا أطلق الفقيه ملك العين أراد به الاستمكان من التصرف الشرعي على حسب الإرادة ما بقيت العين. ثم المنافع إذا قدّرت نوعًا من العروض، وظهر مسيس الحاجة إليها في المساكن والمراكب وغيرها، التحق هذا بالأصول الكلية. واشتراط مقابلة الموجود بالموجود من باب الاستصلاح والحمل على الأرشد والأصلح.»[1] .

إن الإمام الجويني يرى أن الإجارة أجيزت على خلاف القياس[2] ؛ وذلك لمسيس حاجة الناس لها، حيث ليس في مقدور كل إنسان تملّك كل ما هو بحاجته

(١) الجويني، البرهان: ٦٠٦/٢ - ٦٠٧.
(٢) أي القاعدة العامة.

من مسكن أو مركب . . ، مع ضنّة ملاك المنافع بها على سبيل العارية ، من هنا أجاز الشارع - كما يقول الجويني - الإجارة .

ومعلوم أن الحاجة تستدعي تيسيرًا ، لأن عدم رعايتها يجعل الحياة عسيرة على المكلفين ، وهي (أي الحاجة) تتفق مع الضرورة في أن كلًّا منهما يؤثر في تغيير الحكم ، من إباحة محظور أو جواز ترك واجب ، وإن كانت الضرورة أشد باعثًا من الحاجة ، حيث إنها (أي الضرورة) حالة ملجئة تستدعي فعل المحظور لحماية الضروريات الخمس[(١)] . يقول الجويني : « .. الحرام إذا طبّق الزمان وأهله ، ولم يجدوا إلى طلب الحلال سبيلًا ، فلهم أن يأخذوا منه قدر الحاجة ، ولا تُشترط الضرورة التي نرعاها في إحلال الميتة في حقوق آحاد الناس ، بل الحاجة في حق الناس كافة تنزل منزلة الضرورة ، في حق الواحد المضطر ، فإن الواحد المضطر لو صابر ضرورته ، ولم يتعاطى الميتة ، لهلك . ولو صابر الناس حاجاتهم ، وتعدَّوها إلى الضرورة ، لهلك الناس قاطبة ، ففي تعدي الكافة الحاجة من تخوف الهلاك ، ما في تعدي الضرورة في حق الآحاد . فافهموا ترشدوا .

بل لو هلك واحد ، لم يؤدِّ هلاكُه إلى خرم الأمور الكلية ، الدنيوية ، والدينية ، ولو تعدّى الناس الحاجة ، لهلكوا بالمسلك الذي ذكرناه من عند آخرهم »[(٢)] .

فإذًا هناك موطن اتفاق بين الحاجة والضرورة ، وهو إزالة الضرر ، من هنا كانت الحاجة العامة في منزلة الضرورة في جواز الترخيص لأجلها ، فتؤثر في تغيير الأحكام كالضرورة[(٣)] .

ومن العلماء الذين تكلموا عن هذه القاعدة السيوطي ، حتى أنه لم يقتصر على الحاجة العامة ، بل ألحق بالقاعدة - أيضًا - الحاجة الخاصة ، حيث قال : « القاعدة

---

(١) الزرقا ، شرح القواعد : ١٥٥ .

(٢) الجويني ، الغياثي : ٤٧٨ - ٤٧٩ .

(٣) البورنو ، الوجيز : ٢٤٢ ، السدلان ، القواعد الفقهية : ٢٨٨ ، علوان ، القواعد الفقهية : ٣٠٦ ، شبير ، القواعد الكلية : ٢١٦ .

الخامسة: الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة»[١] . ثم ساق عددًا من الأمثلة، فبالنسبة للحاجة العامة، ذكر الإجارة والجعالة والحوالة، حيث جوِّزت على خلاف القياس، وكذلك ذَكَر الصلح، وإباحة النظر للمعاملة.

وبالنسبة للحاجة الخاصة، ضرب مثال جواز تضبيب الإناء بالفضة عند الحاجة، وجواز الأكل من الغنيمة في دار الحرب، من غير اشتراط ألا يكون مع الآكل غيره[٢] .

❁ ❁ ❁

(١) السيوطي، الأشباه والنظائر: ٨٨.
(٢) المرجع السابق: ٨٨.

المبحث السادس

قاعدة « تقديم المصلحة الأعلى على المصلحة الأدنى عند التعارض»

مر معنا أن إمام الحرمين ، بدأ في ذكره لأقسام المقاصد بالضروريات ؛ وذلك لأهميتها ولمسيس حاجة الناس لها أكثر من غيرها ، وهذا كافٍ للعناية بكل ما يحمي هذا النوع من المقاصد ، ويمنع ما يخرمه .

والأصل في الأقسام الثلاثة : الضروريات ، والحاجيات ، والتحسينيات هو التوافق والانسجام ، وعدم التناقض في حفظها سويًا(١) . إلا أنه تحت ظرف من الظروف أو في حادثة ما ، قد ينقلب هذا الانسجام إلى تضاد بين مصلحتين أو أكثر ، فلابد والحالة هذه من تقديم المصلحة الأرجح على المصلحة الراجحة إن لم يمكن الجمع بينهما . هذا ما يُفهم من كلام الإمام الجويني عند تفصيله الحديث عن الضرب الأول من الأضرب الخمسة لأصول الشريعة ، وذكره لطبيعة عمل المجتهد القايس في هذا الضرب ، حيث قال : « فأما الضرب الأول : فهو ما يستند إلى الضرورة . فنظر القايس فيه ينقسم إلى اعتبار أجزاء الأصل بعضها ببعض ، وإلى اعتبار غير ذلك الأصل بذلك الأصل إذا اتسق له الجامع . فأما اعتبار الجزء بالجزء مع استجماع القياس لشرائط الصحة ، فهو يقع في الطبقة العليا من أقيسة المعاني .

ومن خصائص هذا الضرب أن القياس الجزئي فيه وإن كان جليًا إذا صادم القاعدة الكلية ، تُرِك القياس الجلي للقاعدة الكلية .

وبيان ذلك بالمثال : أن القصاص معدود من حقوق الآدميين ، وقياسها رعاية التماثل عند التقابل على حسب ما يليق بمقصود الباب ، وهذا القياس يقتضي ألا تقتل الجماعة بالواحد ، ولكن في طرده والمصير إليه هدم القاعدة الكلية ، ومناقضة الضرورة ، فإن الاستعانة بالظلمة في القتل ليس عسيرًا ، وفي درء القصاص عند فرض الاجتماع خرم أصل الباب .

---

(١) الشاطبي ، الموافقات : ١٧/٢ بتصرف .

وحاصل القول في ذلك يئول إلى أن مقابلة الشيء بأكثر منه ليس يخرم أمرًا ضروريًا. فهذا معنى تسميتنا لهذا جزئيًا، وإلا فالتماثل في الحقوق المعزيَّة إلى الآدميين من الأمور الكلية في الشريعة. غير أن القاعدة التي سميناها كلية في هذا الضرب مستندها أمر ضروري، والتماثل في التقابل أمر مصلحي، والمصلحة إذا لم تكن ضرورة جزء بالإضافة إلى الضرورة. وهذا يعضِّد فيما أجريناه مثلًا في القصاص بأمر آخر، وهو: أن مبنى القصاص على مخالفة الأعواض جمع، وإن أعواض المتلفات مبناها على جُبران الفائتات، كالمثلي إذا تلف وضمن بالمثل، والغالب فيه أمر الزجر، وحظ مستحقه منه شفاء الغليل، وهذا ميل بالقياس إلى مآرب الناس في الأعواض. فلما خرج أصله عن مضاهاة الأعواض هذا الخروج احتمل فيه الخروج عن قياس التماثل لدى التقابل»[1].

إن الإمام الجويني في هذا النص قدّم مصلحة حفظ النفس، وهي من المصالح الضرورية قدمها على مصلحة التماثل عند القصاص، وهي مصلحة لا ترقى إلى مرتبة الضروريات، فقوله: «والتماثل في التقابل أمر مصلحي» أي: حاجي، وهو وإن كان كليًا، إلا أن مستنده الحاجة، خلافًا للقصاص فإن مستنده الضرورة.

ووجه التعارض بين هاتين المصلحتين هو أننا إذا قلنا بوجوب القصاص أسقطنا مصلحة التماثل إذ الجماعة لا تساوي الواحد، وإذا تمسكنا بالتماثل أسقطنا القصاص، وهذا يؤدي إلى هدم قاعدة كلية ضرورية، وهي حفظ النفس، والتي تعتمد اعتمادًا كبيرًا على القصاص، قال تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِي ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[2]، فإذا طلبنا التماثل أسقطنا القصاص في هذه المسألة، وهذا مدعاة لأن يستعين بالظلمة والمجرمين كل من أراد إزهاق نفس بغير حق، بغرض إسقاط القصاص عنه، فتنتهك حينئذٍ حرمة الأنفس.

وقد نص عدد من العلماء على هذه القاعدة، يقول العز بن عبدالسلام: «إذا

---

(١) الجويني، البرهان: ٢/٦٠٤ - ٦٠٥.

(٢) سورة البقرة، آية: ١٧٩.

تعارضت مصلحتان وتعذر جمعهما ، فإن عُلِم رجحان إحداهما قدمت»[١] .

بل إن جِبِلَّة الإنسان تدعوه إلى تبني هذه القاعدة ، كما يقول العز : « واعلم أن تقديم الأصلح فالصالح . مركوز في طبائع العباد . فلو خيِّرت الصبي الصغير بين اللذيذ والألذ لأختار الألذ ، ولو خُيِّر بين الحسن والأحسن لاختار الأحسن ، لا يُقدِّم الصالح على الأصلح إلا جاهل بفضل الأصلح ، او شقي متجاهل لا ينظر إلى ما بين المرتبتين من تفاوت»[٢] .

ويقول ابن قيم الجوزية : «وقاعدة الشرع والقدر تحصيل أعلى المصلحتين ، وإن فات أدناهما»[٣] ، وقال - أيضًا - : «وخاصية العقل تحصيل أعظم المنفعتين بتفويت أدناهما»[٤] ، فَجَعل هذه القاعدة من بديهيات العقل .

يقول الشيخ بدران أبو العينين : «التعارض بين المصالح يوجب الموازنة بينها ، فإن ثبت أن إحداهما أهم من الأخرى لزم إهدار المهم محافظة على الأهم»[٥] .

إن هذه القاعدة قد انبثق منها قاعدة أخرى تخدمها ، وهي ما نص عليها الإمام الشاطبي بقوله : « كل مكمل عاد على أصله بالنقض فباطل»[٦] ، وقال : « كل تكملة فلها - من حيث هي تكملة - شرط وهو ألا يعود اعتبارها على الأصل بالإبطال»[٧] .

ومعلوم أن المصالح الحاجية مكمِّلة للمصلحة الضرورية ، والمصلحة التحسينية مكمِّلة للمصلحة الحاجية[٨] ، فالمصالح الضرورية في الشريعة أصل

---

(١) العز ، القواعد : ٥١/١ .
(٢) العز ، القواعد : ٥/١ .
(٣) ابن القيم ، إعلام الموقعين : ٢٧٩/٣ .
(٤) ابن القيم ، الفوائد : ٢٧٣ .
(٥) أبو العينين ، أصول الفقه : ٣٠ .
(٦) الشاطبي ، الموافقات : ١٨٢/١ .
(٧) المرجع السابق : ١٣/٢ .
(٨) المرجع السابق : ١٢/٢ .

للحاجية والتحسينية[١]، فكان شرط المكمِّل ألا يعود على المكمَّل بالنقض.

فإذا أبطلنا المكمِّل والحالة هذه، حافظنا على المكمَّل، والذي هو أصل، وهذا هو معنى تقديم المصلحة الأرجح على المصلحة الراجحة عند التعارض.

وأنبه ههنا إلى أن عدم الأخذ بالمصلحة الأدنى واستبعادها، لا يعني أننا أهدرناها مطلقًا أو بالكلية، ولا يعني أن هذه المصلحة ليست مصلحة في حقيقة الأمر، كلا، بل هي مصلحة، ولكن نظرًا لعدم إمكانية الجمع بينها وبين المصلحة الأعلى ضحينا بها اضطرارًا، لأن الشرع يحكم بلزوم المحافظة على المصلحة العليا، ولو أدى إلى تفويت المصلحة الأدنى[٢].

ومما ذكره إمام الحرمين، مما له صلة بهذه القاعدة، تجويزه مهادنة المسلمين للكفار إن كان فيها مصلحة للمسلمين، فقال: «والركن الأعظم في الإيالة البداية بالأهم فالأهم، وعلى هذا الوجه تترتب منابذة الكفار، ومقاتلتهم، كما قال اللَّه تعالى: ﴿قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ ٱلْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا۟ فِيكُمْ غِلْظَةً﴾[٣]، وعلى هذه القاعدة ينبني مهادنة الكفار عشر سنين إذا استشعر الإمام من المسلمين ضعفًا»[٤].

ثم يورد اعتراضًا فيقول: «فإن قيل مبنى هذا على الكلام على طلب مصلحة المسلمين، وارتياد الأنفع لهم، واعتماد خير الشرين إذا لم يتمكن من دفعهما جميعًا، وسيرة علي رضي اللَّه عنه في معاوية ومتبعيه تخالف ذلك؛ فإن المزية التي كانت تفوت أهل مصر والشام من انقطاع نظر أمير المؤمنين عليّ عن بعض جِدّه، ويكف من غرْبِه وحدِّه.

فإن كان رضي اللَّه عنه جادًا مستهينا بكثرة القتلى والصرعى، غير مُحتفِل بأن يقتل أضعاف الذين قتلوا يقينا وقطعًا، فكأنه رضي اللَّه عنه كان يرى بناء الأمر على

---

(١) المرجع السابق: ١٦/٢ - ١٧، الكيلاني، قواعد المقاصد: ٢٠٥.
(٢) الوكيلي، فقه الأولويات: ١٩٨.
(٣) سورة التوبة، آية: ١٢٣.
(٤) الجويني، الغياثي: ١١١.

الشهامة والصرامة ، وتنكّب الاستكانة ، واجتناب المداراة والمداجاة ، وكان لا يلين ولا يستكين ، ولا تغض الدواهي إذا سيم مخالفة الحق من شماسه ، ولا ينحطّ عن الدعاء إلى الحق والسيف مسلول على رأسه ، وكان شوفه دعاء الخلق إلى اللّقم الواضح والسبيل اللائح . ، ولا يبعد مسلكه عن مدرك الحق ، فإن هذا مؤيد الملة بنصر اللّه تعالى »[١] .

ثم رد الجويني على هذا الاعتراض ، بقوله : « قلنا : قد صار أولًا طوائف من جلة أصحاب رسول اللّه ﷺ إلى التخلف عن القتال في زمن علي رضي اللّه عنه ، وإيثار السكون ، والركون إلى السلامة ، والتباعد عن ملتطم الغوائل ، منهم سعد بن أبي وقاص ، وسعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل ، وكانا من العشرة المبشرين بالجنة ، وممن تخلف أولًا أبو موسى الأشعري ، وعبداللّه بن عمر ، وأسامة بن زيد ، وأبو أيوب الأنصاري ، وتبع هؤلاء أمم من الصحابة ، ولم يشتد علي رضي اللّه عنه عليهم .

وكان علي رضي اللّه عنه يدر عليهم أرزاقهم وأعطيتهم من بيت المال ، ولو نَقِم منهم ما رأوه ، لبدأهم بنصب القتال عليهم . فلم أجد بدًا من التنبيه على هذا .

ثم ماظن عليّ أن الأمر يفضي إلى ما أفضى إليه ، ومعظم المعارك جرت عن اتفاقات رديّة ، ثم اشتهر عنه أنه ندم على ما قدّم .

ولما تفاقم الأمر وكادت السيوف تُفني المجاهدين وجند اللّه المؤيدين في ثغور المسلمين ، أجاب إلى التحكيم في خلعه ما سيأتي شرح مجاري تلك الأحوال إن شاء اللّه عزوجل في أبوابها .

فقد استبان الأصل الذي مهدناه من وجوب النظر للمسلمين في جلب النفع والدفع ، في النصب والخلع ، والموافق للصواب »[٢] .

ويظهر أثر هذه القاعدة عند إمام الحرمين من خلال موازنته بين الصفات التي

---

(١) المرجع السابق : ١١٢ .

(٢) الجويني ، الغياثي : ١١٢ - ١١٥ .

تحتاجها الأمة في الإمام، فيقدم للإمامة من توفرت فيه الخصال التي تحتاجها الأمة - وقتئذ - أكثر من غيرها، حيث قال: «قد تقدم في صدر الباب أن الأفضل هو الأصلح، فلو فرضنا مستجمعًا للشرائط بالغًا في الورع الغاية القصوى، وقدرنا آخر أكفأ منه، وأهدى إلى طرق السياسة والرياسة، وإن لم يكن في الورع مثله، فالأكفأ أولى بالتقدم.

ولو كان أحدهما أفقه والثاني أعرف بتجنيد الجنود، وعقد الألوية والبنود، وجر العساكر والمقانب، وترتيب المراتب والمناصب، فلينظر ذو الرأي إلى حكم الوقت، فإن كانت أكناف خطة الإسلام إلى الإستقامة، والممالك منتفضة عن ذوي العرامة، ولكن ثارت بدع وأهواء، واضطربت مذاهب ومطالب وآراء، والحاجة إلى من يسوس الأمور الدينية أمسّ، فالأعلم أولى.

وإن تصوّرت الأمور على الضد مما ذكرنا، ومست الحاجة إلى شهامة وصرامة، وبطّاش، يحمل الناس على الطاعة ولا يحاش، فالأشهم أولى بأن يقدم»[(١)].

ويطبق الجويني هذه القاعدة في توزيع المال المرصد للمصالح، فيبدأ بالأهم فالأهم، حيث قال: «وأما المال المرصد، فلا نتصور انقطاع مصارفه.

والإمام يبدأ فيه بالأهم فالأهم، فإن مست الحاجة إلى ضم طائفة منه إلى مال المرتزقة، أو صَفِر بيت المال عن الفيء، فأهم المصالح تمهيد كفاية المرتزقة، وإن لم تف الزكوات بحاجات المحاويج سدّ الإمام حاجاتهم بمال المصالح.

فإذًا مال المصالح معدٌّ لكل مصلحة ليس لها على الخلوص والخصوص مال، وكل مصرف قصر عنه المال المعدّ له، فمال المصالح يستتمه ويستكمله، ولو فرض زوال الحاجات، وارتفاع الضرورات، فهؤلاء يقولون: فاضل مال المصالح يبنى به الرباطات والقناطر والمساجد وغيرها من جهات الخير»[(٢)].

---

(١) الجويني، الغياثي: ١٧٠ - ١٧١.
(٢) المرجع السابق: ٢٤٤.

وقال في موضع آخر : «وإذا كان منصب الإمام القوام على طبقات الأنام مقتضيًا أن يتحرى الأصلح فالأصلح ، فكيف يليق بنظر ذي تحقيق أن يبدد الأموال في ابتناء القناطر والدساكر ، ويترك ما هو ملاذ العساكر ؟ !»[١] .

❁ ❁ ❁

(١) المرجع السابق : ٢٥٠ - ٢٥١ .



الفصل الخامس

المقاصد الخاصة عند إمام الحرمين

- المبحث الأول: المقاصد الخاصة بالعبادات عند إمام الحرمين.
- المبحث الثاني: مقاصد التصرفات المالية عند إمام الحرمين.
- المبحث الثالث: مقاصد النكاح عند إمام الحرمين.
- المبحث الرابع: مقاصد العقوبات عند إمام الحرمين.
- المبحث الخامس: مقاصد الإمامة عند إمام الحرمين.



الفصل الخامس
المقاصد الخاصة عند إمام الحرمين

أنهينا الكلام عن المقاصد العامة ، وألقينا الضوء على عدد من قواعدها - في الفصلين السابقين - ورأينا مدى عناية الشارع بتلك المقاصد والقواعد ، وكيف أنه ثبَّتها وأرساها ، وجعلها معالم من معالم التشريع .

وإمعانا في حفظها ، ولكي تتجه الأحكام الفقهية - لاسيما الاجتهادية منها - نحو تحقيق المقصد العام من التشريع ، تأتِ « المقاصد الخاصة » لتضيء الطريق الموصلة إلى تلك المقاصد ، فلا تكون هناك أدنى مناقضة بين أحكام الشارع ومقاصده .

من هنا عرفها ابن عاشور بأنها : « الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة ، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة ، كي لا يعود سعيهم في مصالحهم الخاصة بإبطال ما أُسِّس لهم من تحصيل مصالحهم العامة ، إبطالًا عن غفلة أو عن استزلال هوىً وباطل شهوة »[١] .

وعرفها الدكتور اليوبي بقوله : «يقصد بالمقاصد الخاصة . . الأهداف والغايات والمعاني الخاصة بباب معين من أبواب الشريعة ، أو أبواب متجانسة منها أو مجال معين من مجالاتها ، وذلك كمقاصد العبادات جميعًا ، ومقاصد المعاملات ، ومقاصد الجنايات أو مقاصد باب من أبواب الشريعة كالمقاصد المتعلقة بباب الطهارة كله أو باب البيوع وهكذا »[٢] .

وإذا ما اتضح لنا المقصود من « المقاصد الخاصة » ، فإن هذا يخولنا أن نعتبرها ، مقاصد ووسائل في آن واحد ، « فلا مانع أن يكون الشيء مقصودًا لنفسه ومقصودًا ليكون وسيلة لغيره باعتبارين »[٣] .

---

(١) ابن عاشور ، مقاصد الشريعة : ٣٠٦ .
(٢) اليوبي ، مقاصد الشريعة الإسلامية : ٦١١ .
(٣) عطية ، نحو تفعيل مقاصد الشريعة : ٧١ .

فهي مقاصد باعتبار أن الشارع الحكيم شرع من الأحكام ما يتوصل بها إلى تحقيقها، فهي إذا مقصودة بهذا الاعتبار.

وهي وسائل باعتبار أنها توصل إلى تحقيق المقصد العام من التشريع من جلب المصالح ودرء المفاسد، حيث عُرفت «الوسائل» بتعريفات تؤدي إلى ما ذكرناه:

- فقد عرفها القرافي بأنها: الطرق المفضية إلى المقاصد[١].
- وعرفها ابن جزي بقوله: «الوسائل هي التي توصل إلى المقاصد»[٢].
- وعرفها المقري: «هي المفضية إليها (أي إلى المقاصد) أو المقاربة لها.»[٣].

ويتضح الأمر أكثر من خلال التقسيم الذي قسّمه الدكتور مصطفى مخدوم للمقاصد والوسائل إجمالًا، حيث قال: «.. المقاصد والوسائل - مطلقًا - تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

مقاصد محضة - بمعنى أنها لا تشوبها شائبة الوسيلة - وهي مقاصد بالمعنى العام، فإنها مقاصد بكل اعتبار.

وسائل محضة - بمعنى أنها لا تشوبها شائبة المقصد - وهي الوسائل بالمعنى الخاص[٤]، فإنها وسائل بكل اعتبار[٥].

---

(١) القرافي، الفروق: ٢/٣٣.

(٢) ابن جزي، تقريب الوصول: ٣٥٣، ابن جزي: هو محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن جزي الكلبي، أبو القاسم، من أهل غرناطة وذوي النباهة والأصالة فيها، كان على طريقة مثلى من العكوف على العلم والاشتغال بالنظر والتقييد والتدوين، له مصنفات كثيرة، منها «القوانين الفقهية» و«التنبيه»، و«تقريب الوصول»، توفي شهيداً يوم الكائنة بطريف سنة ٧٤١هـ. انظر: ابن فرحون، الديباج المذهب: ١/٢٩٥.

(٣) المقري، القواعد: ٢/٣٩٣.

(٤) الوسائل بالمعنى الخاص عند الدكتور مخدوم: «الأفعال التي لاتقصد لذاتها، لعدم تضمنها المصلحة أو المفسدة وعدم أدائها إليها مباشرة، ولكنها تقصد للتوصل بها إلى أفعال أخرى هي المتضمنة للمصلحة أو المفسدة، والمؤدية إليها» مخدوم، قواعد الوسائل: ٥٤.

(٥) يعبِّر عنها ابن عاشور بقوله: «وأما الوسائل فهي الأحكام التي شرعت، لأن بها تحصل أحكام =

مقاصد ووسائل غير محضة - بمعنى أنها تكون مقصدًا باعتبار، ووسيلة باعتبار آخر.»[١].

وهذا القسم الثالث هو: ما ينطبق على «المقاصد الخاصة».

وبرغم أن المقاصد عند الجويني كانت في مرحلة التأسيس، إلا أن الجويني - رحمه اللَّه - لم يفته الإشارة إلى بعض من المقاصد الخاصة، وإن كان ذكره لها - في غالب الأحيان - على سبيل التبع والتمثيل لبعض من المسائل الأصولية أو المقاصدية، لا كما فعل بعض العلماء في ذكرهم لها على وجه الخصوص، مثل: الحكيم الترمذي، حيث له كتابات عن الصلاة ومقاصدها، وعن الحج وأسراره[٢].

وكذلك كما فعل الغزالي، في كتابه المشهور «إحياء علوم الدين»، الذي جاء مليئًا ببيان أسرار الشريعة، سواء في العبادات أو المعاملات[٣].

وكما جاء عن العز بن عبدالسلام، حيث صنف رسالة «مقاصد الصلاة»[٤]، ورسالة «مقاصد الصوم»[٥]، و«مقاصد الرعاية لحقوق اللَّه»[٦].

وكما فعل العلامة ابن عاشور في آخر كتابه «مقاصد الشريعة»، حيث جعل القسم الثالث من الكتاب عن مقاصد التشريع الخاصة بأنواع المعاملات، فذكر فيه: مقاصد أحكام العائلة، ومقاصد التصرفات المالية، ومقاصد الشريعة في المعاملات المنعقدة على الأبدان، ومقاصد أحكام التبرعات، ومقاصد أحكام القضاء والشهادة، والمقصد من العقوبات[٧].

= أخرى»، ابن عاشور، مقاصد الشريعة: ٣٠٨.

(١) مخدوم، قواعد الوسائل: ٦٢.

(٢) الريسوني، نظرية المقاصد: ٢٦.

(٣) الغزالي، إحياء علوم الدين: انظر: الجزء الأول والثاني.

(٤) رسالة مطبوعة بتحقيق: إياد خالد الطباع.

(٥) رسالة مطبوعة بتحقيق: إياد خالد الطباع.

(٦) كتاب مطبوع بتحقيق: إياد خالد الطباع.

(٧) ابن عاشور، مقاصد الشريعة: ٣٠٣ وما بعدها.

فعلى خلاف كل ذلك وغيره ، جاءت المقاصد الخاصة عند إمام الحرمين ، فلم يخصها بالذكر ، إلا ماجاء في كتابه « مغيث الخلق » ، كما سنرى ، حيث كانت عنايته بها في هذا الكتاب أكثر من غيره من كتبه ، معتمدًا فيه في الغالب على ما قاله إمام مذهبه الشافعي .

ولنبدأ الكلام عن المقاصد الخاصة عند إمام الحرمين .



المبحث الأول
المقاصد الخاصة بالعبادات عند إمام الحرمين

العبادة في اللغة : الطاعة[١] .

وفي الاصطلاح : « فعل المكلف على خلاف هوى نفسه تعظيمًا لربه ، وقيل : تعظيم اللَّه وامتثال أوامره ، وقيل هي الأفعال الواقعة على نهاية ما يمكن من التذلل والخضوع المتجاوز لتذلل بعض العباد لبعض »[٢] .

إن للعبادة معنىً شموليا في الإسلام ، فهي شاملة للدين كله ، وللحياة كلها ، ولكيان الإنسان كله ، ظاهره وباطنه[٣] ، قال تعالى : ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[٤] ، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية « العبادة هي اسم جامع لكل ما يحبه اللَّه ويرضاه من الأعمال الباطنة والظاهرة ، فالصلاة والزكاة والصيام والحج ، وصدق الحديث ، وأداء الأمانة ، وبر الوالدين وصلة الأرحام ، والوفاء بالعهود ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والجهاد للكفار والمنافقين ، والإحسان للجار واليتيم والمسكين وابن السبيل ، والمملوك من الآدميين والبهائم ، والدعاء والذكر والقراءة ، وأمثال ذلك عبادة .

وكذلك حب اللَّه ورسوله ﷺ ، وخشية اللَّه ، والإنابة إليه وإخلاص الدين له ، والصبر لحكمه ، والشكر لنعمه ، والرضا بقضائه ، والتوكل عليه ، والرجاء لرحمته ، والخوف من عذابه ، وأمثال ذلك من العبادة للَّه »[٥] .

والعبادة « تسع الحياة كلها ، أمورها قاطبة : من أدب الأكل والشرب ، وقضاء الحاجة ، إلى بناء الدولة ، وسياسة الحكم ، وسياسة المال ، وشئون المعاملات

---

(١) الفيروزآبادي ، القاموس المحيط : ١/٣٧٨، الرازي ، مختار الصحاح : ١٧٢ .
(٢) المناوي ، التوقيف : ٤٩٨ .
(٣) القرضاوي ، العبادة في الإسلام : ٤٩ .
(٤) سورة الأنعام ، آية : ١٦٢ .
(٥) ابن تيمية ، العبودية : ٣٨.

والعقوبات، وأصول العلاقات الدولية في السلم والحرب»[١].

هذا هو مفهوم العبادة في الإسلام.

لكن الفقهاء - رغم هذا المفهوم - قسموا الفقه الإسلامي، إلى: أحكام عبادات، وإلى أحكام معاملات، إلا أنهم لم يقصدوا من هذا التقسيم أن غير أحكام العبادات، ليست عبادات للّٰه، إنما عنو بها «تلك الصور المحددة التي رسمها الإسلام للتقرب بها إلى اللّٰه تعالى، واتخذها شعائر مميزة له، وعين لها مواقيت ومقادير وكيفيات، لامجال فيها لتبديل أو تعديل»[٢].

وقد مر معنا عند كلامنا عن التعليل عند إمام الحرمين أن الأصل في أحكام العبادات هو التعبد، وليس التعليل[٣]؛ إلا أن هذا لايعني أن لا حِكَم من هذه الأحكام، فالشارع منزه عن العبث، لكن ظهور هذه الحكم لنا نادرًا، يقول الغزالي: «أما العبادات، والمقدرات، فالتحكمات فيها غالبة، واتباع المعنى نادر»[٤].

ويكشف إمام الحرمين عن بعض المعاني الإجمالية للعبادات، حيث قال: «العبادات البدنية المحضة.. لا يتعلق بها أغراض دفعية ولا نفعية، ولكن لايبعد أن يقال: تواصل الوظائف يديم مرون العباد على الانقياد، وتجديد العهد بذكر اللّٰه تعالى ينهى عن الفحشاء والمنكر. وهذا يقع على الجملة»[٥].

وقال - أيضًا -: «.. ولكن يتخيل فيها (أي العبادات البدنية) أمور كلية تحمل عليها المثابرة على وظائف الخيرات، ومجاذبة القلوب بذكر اللّٰه تعالى، والغض من العلو في مطالب الدنيا، والاستئناس بالاستعداد للعقبى.

---

(١) القرضاوي، العبادة في الإسلام: ٥١.
(٢) القرضاوي، العبادة في الإسلام: ٢١٣.
(٣) انظر مبحث التعليل عند إمام الحرمين: ص: ١١٣.
(٤) الغزالي، شفاء الغليل: ٢٠٣.
(٥) الجويني، البرهان: ٢/٦٠٤.

فهذه أمور كلية، لانكر على الجملة أنها غرض الشارع في التعبد بالعبادات البدنية، وقد أشعر بذلك نصوص من القرآن العظيم، في مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾[١].

ولا يمتنع أيضًا أن يتخيل فيها أمر آخر، وهو: أن الإنسان يبعد منه الركون إلى السكون، فالقوى المحرِّكة، تحرِّكه لا محالة، فإن تركت تحركت في جهات الشهوات، وإذا استحثت بالرغبة والرهبة على العبادات، انصرفت حركاتها إلى هذه الجهات»[٢].

وهذه المعاني، جاء شيء منها على لسان الإمام الشاطبي بقوله: «إن مقصود العبادات الخضوع للَّه، والتوجه إليه بين يديه، والانقياد تحت حكمه، وعمارة قلبه بذكره حتى يكون العبد بقلبه وجوارحه حاضرًا مع اللَّه ومراقبًا له غير غافل عنه، وأن يكون ساعيًا في مرضاته، وما يقرب إليه على حسب طاقته..»[٣].

فيتلخص من كلام الجويني، بعض المقاصد التي تتعلق بأحكام العبادات، وذلك على النحو الآتي:

الانقياد أو الخضوع والتذلل للَّه تعالى، وهذا هو معنى العباداة.

تجدد صلة العباد بخالقهم، من خلال استمرارهم على الطاعات، وإلفهم لها.

فقد أشار إلى هذين المقصدين بقوله: «.. تواصل الوظائف يديم مرون العباد على الانقياد، وتجديد العهد بذكر اللَّه.»[٤].

نهي العباد عن الفحشاء والمنكر، من قوله - رحمه اللَّه -: «وتجديد العهد بذكر اللَّه ينهى عن الفحشاء والمنكر»[٥]، وواضح أنه استدل على هذا المقصد من

---

(١) سورة العنكبوت، آية: ٤٥.
(٢) الجويني، البرهان: ٢/٦٢٢ - ٦٢٣.
(٣) الشاطبي، الموافقات: ٢/٢٢٩.
(٤) الجويني، البرهان: ٢/٦٠٤.
(٥) المرجع السابق: ٢/٦٠٤.

قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾[(١)]، وفي هذا ارتقاء بالعباد إلى مكارم الأخلاق التي بعث نبينا عليه الصلاة والسلام ليتمها: «**إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق**»[(٢)].

حث العباد على المثابرة والمسارعة إلى وظائف الخيرات، وهذا ما أشار إليه قوله - رحمه الله -: «.. ولكن يتخيل فيها أمور كلية تحمل عليها المثابرة على وظائف الخيرات.»[(٣)]. وقد قال المولى سبحانه: ﴿۞ وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾[(٤)]. وقال تعالى ﴿سَابِقُوٓاْ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ﴾[(٥)].

وقال جل جلاله: ﴿فَٱسْتَبِقُواْ ٱلْخَيْرَٰتِ﴾[(٦)]، وقال تعالى: ﴿إِنَّهُمْ كَانُواْ يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ﴾[(٧)]. ففي العبادات مجال واسع للمسارعة والمثابرة إلى الخيرات.

تطهير القلوب بذكر اللّٰه تعالى، وذلك من قوله: «.. تحمل عليها المثابرة على وظائف الخيرات، ومجاذبة القلوب بذكر اللّٰه تعالى، والغض من العلو في مطالب الدنيا، والاستئناس بالاستعداد للعقبى.»[(٨)] يدل على هذا قوله تعالى: ﴿أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ﴾[(٩)]، قال ابن تيمية: «القلب فقير إلى اللّٰه من جهتين: من جهة العبادة. ومن جهة الاستعانة والتوكل.. فالقلب لايصلح ولا يفلح

---

(١) سورة العنكبوت، آية: ٤٥.

(٢) رواه الحاكم في مستدركه، حديث رقم (٤٢٢١): ٢/٦٧٠، ورواه البيهقي، حديث رقم (٢٠٥٧٢): ١٠/١٩٢. ورواه أحمد في مسنده: ٢/٣٨١.

(٣) الجويني، البرهان: ٢/٦٢٢.

(٤) سورة آل عمران، آية: ١٣٣.

(٥) سورة الحديد، آية: ٢١.

(٦) سورة البقرة، آية: ١٤٨.

(٧) سورة الأنبياء، آية: ٩٠.

(٨) الجويني، البرهان: ٢/٦٢٢.

(٩) سورة الرعد، آية: ٢٨.

ولا ينعم ولا يسر، ولا يلتذ ولا يطيب، ولا يسكن، ولا يطمئن، إلا بعبادة ربه وحده وحبه والإنابة إليه. ولو حصل له كل ما يلتذ به من المخلوقات لم يطمئن ولم يسكن؛ إذ فيه فقر ذاتي إلى ربه - بالفطرة - من حيث هو معبوده ومحبوبه ومطلوبه..»[(١)].

هذه مقاصد إجمالية، تتعلق بأحكام العبادات عند إمام الحرمين، سُردت بإيجاز، وإلا فإن الكلام عنها يحتاج إلى مجلدات لتفصيلها، كما فعل علماء السلوك، رغبة منهم في الحض على فعل الخيرات.

غير أن إمام الحرمين لم يكتف بما ذكر، بل وردت في كتبه بعض المقاصد الخاصة ببعض أبواب أحكام العبادات، جاءت متفرقة في كتبه، وهذا ما سأتناوله في المطالب الآتية:

❁ ❁ ❁

☐ المطلب الأول: مقاصد الطهارة عند إمام الحرمين:

مع تمسك الإمام الجويني بالمعنى التعبدي للطهارة، ساق - رحمه الله - شيئًا من الحِكَم والمقاصد المتعلقة بالطهارة، وذلك عند كلامه عن مرتبة التحسينيات، وجَعْلِه الوضوء مثالًا لهذه المرتبة، فقال: «.. وهذا كالوضوء، فليس ينكر العاقل ما فيه من إفادة النظافة، والأمر بالنظافة على استغراق الأوقات يعسر الوفاء به، فوظف الشارع الوضوء في أوقات، وبنى الأمر على إفادته المقصود وعلم الشارع أن أرباب العقول لا يعتمدون نقل الأوساخ والأدران إلى أعضائهم البادية منهم، فضلًا، فكان ذلك النهاية في الاستصلاح، ومحاولة الجمع بين تحصيل أقصى الإمكان في هذه المكرمة، ورفع التضييق في التدنس والتوسخ، إذا حاول المرء ذلك.

ولكن إزالة النجاسة أظهر في هذا الفن من النظافة الكلية المرتبة على الوضوء،

(١) ابن تيمية، العبودية: ١٠٨.

فإن النجاسات تتقذر في الجبلات، واجتنابها أهم في المكارم والمروءات من اجتناب الشعث والغبرات.

. . . . .، فتميز ظهور الغرض في إزالة النجاسة عن النظافة الكلية المعينة في الوضوء . . .»[١].

ثم يؤكد الإمام الجويني على المعنى التعبدي، بقوله: «ثم هذا الضرب الذي يفضي الكلام إليه يضيق نطاق القياس فيه، فليس للناظر أن يؤسس في هذا الضرب أصلًا يتخيل فيه مثل هذا المعنى الذي تكلّفنا نظم العبارة عنه لمعتبره بالقاعدة الثانية (أي: قاعدة الحاجيات).

والسبب فيه أن هذا يدق مدرك النظر، فلا يستقل بالتطرق إليه القوى البشرية، ولا ينبغي أن يؤتى الإنسان عن خداع؛ فإن مجال الظنون متسع لما يظهر ويدق؛ فإنا لم نؤمر بربط الحكم لكل مظنون»[٢].

وقال - أيضًا -: «فأما الطهارات وما يضاهيها فقصاراه تحصيل أمر بوظائف واجبة من غير تصريح بوجوب المقصود، فلا جريان للقياس في هذا الباب، على معنى أن يعتبر غير الباب بالباب.

وعلى هذا ينبني سدّ باب القياس في الأحداث، فإنها مواقيت الطهارات، وثبتها الشرع في أمر مغيّب عن دركنا، ولم يثبت الطهارة عامة، بل خصصها تخصيصًا نقدّر نحن بظنوننا أنها تأتي على تحصيل النظافة»[٣].

وهذا المعنى الذي ذكره الجويني ينسبه - كذلك - للإمام الشافعي، فقال: «قال (أي الشافعي): مجامع ما يتخيل المتخيل في الطهارة معنيان:

أحدها: الطهارة والنظافة والنزاهة، وتطهير الدنس، ودرء العيافة، وإحياء مراسم العبادة، ثم رآى (أي الشافعي) أن الطهارة لمقصود النظافة لا تتحقق إلا

---

(١) الجويني، البرهان: ٢/٦١١.
(٢) المرجع السابق: ٢/٦١٢.
(٣) المرجع السابق: ٢/٦١٣.

بمراعاة المعنى الثاني وهو : التعبد ، وضوابط الشرع معتبرة لئلا يختل مقصود الشرع من النظافة ، ورأى أن الجمع بين المعنيين لا يتأتى إلا بآلة مخصوصة ، وهي الماء على ما بينا في الفروع ، فإن من يتوضأ بنبيذ التمر فقد جعل نفسه شوهة العالمين ، ونكال الخلق أجمعين»[١] .

فلم ينكر الجويني أن للطهارة حِكَمًا ومقاصد يقبلها الشرع والعقل ، لكنها على سبيل الظن ، أما القطع من أمر الطهارة فهو : التعبد ، مخالفًا في ذلك لمذهب الحنفية ، وبعض الشافعية ، ولذلك انتقد الجويني التكلف والتوسع في الكلام عن مقاصد الطهارات ، والتفصيل فيها ، حيث قال : « ما صار إليه جماهير العلماء مع التزام القياس والعمل به أن طهارة الحدث ليست معقولة المعنى .

وذهب أبو حنيفة ومتبعوه إلى أن إزالة النجاسة معقولة المعنى[٢] ، وبنوا على هذا الفرق بين طهارة الحدث إذا تعين الماء لها ، وبين إزالة النجاسة ، فإن الغرض منها رفع عينها ، واستئصال أثرها ، ومهما حصل ذلك بمائع رافع قالع ، فقد حصل المعنى المعقول .

واضطرب متَّبعو الشافعي : فذهب بعض المتأخرين إلى أن طهارة الحدث معقولة المعنى ، والغرض منها التنقي عن الأدران والنظافة من الأوساخ ، وأوضحوا ذلك بتخيل يبتدره من يكتفي بظواهر الأمور .

فقالوا : الأعضاء الظاهرة في المهن والتصرّفات فضلًا الوجه واليدان إلى المرفقين ، والقدمان ، وأطراف من الساق . والإنسان في تصرفاته وتلفّتاته يصادم الغبرات وغيرها ، فورد الشرع بغسل هذه الأعضاء ، في مظان مخصوصة ، ومواقيت معلومة ، ومحاسن الشريعة تئول في نهايتها إلى أمثال ذلك .

والرأس مستور بالعمامة غالبًا ، وإنما تبدو الناصية والمقادم المسْتروح إلى تنحيته عمامته إلى هامته . فلما كان ذلك أبعد ، اكتفى فيه بالمسح .

---

(١) الجويني ، مغيث الخلق : ٥٢ - ٥٣ .

(٢) الزيلعي ، تبيين الحقائق : ١/ ٣٢.

وعضد هؤلاء ما ذكروه بقوله تعالى في سياق آية الوضوء : ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾[(١)] ، ولا مسلك في المظنونات إلى إثبات العلل أوقع وأنجع من إيماء الشارع إلى التعليل ، وقوله تعالى : ﴿لِيُطَهِّرَكُمْ﴾ ظاهر في التعليل بالتعبد بالتنقي والتوقي عن القاذورات والغبرات .

ثم وجه هؤلاء على أنفسهم أسئلة وتكلفوا أجوبة عنها ، ونحن نستاقها على وجهها ، فإنها وإن لم تفض إلى حق نرضاه ، ففي التنبيه على أمثالها معرفة التدرب في أساليب الظنون ومسالك الفكر »[(٢)] .

فهو يرى إذًا أن ما ذهب إليه هؤلاء فيه تكلف لا يرضاه ، مكتفيًا بما ذكره من مقاصد محدودة يقبلها الشرع والعقل ، وسوقه لعدد من الاعتراضات والرد عليها إنما كان على سبيل التدرب في أساليب الظنون ومسالك الفكر ، كما قال[(٣)] ، فلا حاجة لذكرها في هام المقام .

❁ ❁ ❁

□ المطلب الثاني: مقاصد الصلاة عند إمام الحرمين:

لا يخفى على كل مسلم عظيم قدر الصلاة في الإسلام ، ورفعة مكانتها في التشريع ، ويعبِّر الإمام الجويني عن كتاب الصلاة بقوله : « هذا كتاب عظيم الموقع في الشرع ، لم يتشعب أصل في التكاليف تشعُّبه ، ولم يتهذب بالمباحث قطب من أقطاب الدين تهذُّبه . والسبب فيه أنه من أعظم شعائر الإسلام ، والناس على تاراتهم وتباين طبقاتهم مواظبون على إقامة وظائف الصلوات مثابرون على رعاية الأوقات ، باحثون عما يتعلق بها من الشرائط والأركان والهيئات »[(٤)] .

ذلك لما تحققه الصلاة من مصالح عظيمة تعود على المكلفين في حياتهم وبعد

---

(١) سورة المائدة ، آية : ٦.

(٢) الجويني ، البرهان : ٢/٥٩٤ - ٥٩٥.

(٣) انظر : المرجع السابق : ٢/٥٩٥ - ٦٠١.

(٤) الجويني ، الغياثي : ٤٦٧ - ٤٦٨.

مماتهم، ويورد الإمام الجويني شيئًا من هذه المصالح، فمما قاله: «لا ننكر على الجملة.. غرض الشارع في التعبد بالعبادات البدنية، وقد أشعر بذلك نصوص من القرآن العظيم، في مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَآءِ وَالْمُنكَرِ﴾[1] »[2].

فهذا مقصد عظيم من مقاصد الصلاة، وهو أنها تنهى عن الفحشاء والمنكر، يقول العز بن عبدالسلام: «ولشرفها وفضلها وُصفت بالنهي عن الفحشاء والمنكر»[3].

ومن مقاصد الصلاة التي صرّح بها إمام الحرمين، الخشوع، قال الإمام النووي: «قال إمام الحرمين في باب التيمم: الذي أراه ضبط العجز أن يلحقه بالقيام مشقة تذهب خشوعه؛ لأن الخشوع مقصود الصلاة.»[4].

قال إمام الحرمين في «مغيث الخلق»: «وافق الشافعي رضي اللَّه عنه الأصل الذي عليه بناء الصلاة، من الدعاء إلى الخضوع والخشوع، وقال: المعنى المطلوب من الصلاة الخشوع والخضوع، واستكانة النفس، ومحادثة القلب بالموعظة الحسنة، والحكمة البالغة، والتفكر في معاني القرآن، والابتهال إلى اللَّه تعالى»[5].

وقال - رحمه اللَّه - في «النهاية»: «فالذي أعلقه حفظي عن شيخي، أن الصلاة لا تُعنى لصورتها وإنما المقصود الظاهر فيها تجديد العهد مرات في اليوم والليلة بذكر اللَّه تعالى، ثم حَرُم الكلام في الصلاة، وحَرُم الفعل الكثير، وأمر المصلي بالاستداد في صوب القبلة، وكل ذلك لجمع حضور القلب، والإكباب على

(١) سورة العنكبوت، آية: ٤٥.
(٢) الجويني، البرهان: ٦٢٢/٢ - ٦٢٣.
(٣) العز، مقاصد الصلاة: ١٣.
(٤) النووي، المجموع: ٢٦٦/٤ - ٢٦٧.
(٥) الجويني، مغيث الخلق: ٥٦.

الذكر، وقطع الملهيات»(١).

وقد بين اللّٰه تبارك وتعالى عظم أمر الخشوع في قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ ٱلْمُؤْمِنُونَ ۝١ ٱلَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَٰشِعُونَ﴾(٢)، وقوله سبحانه: ﴿وَٱسْتَعِينُوا۟ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ ۚ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى ٱلْخَٰشِعِينَ﴾(٣).

إن الخشوع إذا تحقق في صلاة العبد، كان سببًا في انتهائه عن الفحشاء والمنكر، قال ﷺ: «من لم تنه صلاته عن الفحشاء والمنكر لم يزدد من اللّٰه إلا بعدًا»(٤).

وللإمام الغزالي كلام نفيس في هذا الصدد، فقال في بيان المعاني الباطنة التي تتم بها حياة الصلاة: «واعلم أن هذه المعاني تكثر العبارات عنها، ولكن يجمعها ست جُمل وهي: حضور القلب والتفهم والتعظيم والهيبة والرجاء والحياء.

فالأول: حضور القلب ونعني به أن يفرّغ القلب عن غير ما هو ملابس له ومتكلم به، فيكون العلم بالفعل والقول مقرونًا بهما، ولا يكون الفكر جائلًا في غيرها، ومهما انصرف في الفكر عن غير ماهو فيه وكان في قلبه ذكر لما هو فيه ولم يكن فيه غفلة عن كل شيء فقد حصل حضور القلب، ولكن التفهم لمعنى الكلام أمر وراء حضور القلب، فربما يكون القلب حاضرًا مع اللفظ، ولا يكون حاضرًا مع معنى اللفظ، فاشتمال القلب على العلم بمعنى اللفظ هو الذي أردناه بالتفهم. وهذا مفتاح يتفاوت الناس فيه إذ ليس يشترك الناس في تفهم المعاني للقرآن والتسبيحات، وكم من معانٍ لطيفة يفهمها المصلي في أثناء الصلاة ولم يكن قد خطر بقلبه ذلك قبله؟ ومن هذا الوجه كانت الصلاة ناهيةً عن الفحشاء والمنكر، فإنها تفهِّم أمورًا، تلك الأمور تمنع عن الفحشاء لا محالة.

---

(١) الديب، فقه إمام الحرمين: ٣٣٣، نقلاً عن: الجويني، نهاية المطلب: ج١، ورقة ٣٢ - ٣٣.

(٢) سورة المؤمنون، آية: ١- ٢.

(٣) سورة البقرة، آية: ٤٥.

(٤) الهيثمي، مجمع الزوائد: ٢/٢٥٨.

وأما التعظيم فهو أمر وراء حضور القلب والفهم إذ الرجل يخاطب عبده بكلام هو حاضر القلب فيه ومتفهم لمعناه، ولا يكون معظمًا له فالتعظيم زائد عليهما.

وأما الهيبة فزائدة على التعظيم بل هي عبارة عن خوف منشؤه التعظيم، لأن من يخاف لا يسمى هائبًا، والمخافة من العقرب وسوء خلق العبد وما يجري مجراه من الأسباب الخسيسة لا تسمى مهابة، بل الخوف من السلطان المعظم يسمى مهابة، والهيبة خوف مصدرها الإجلال.

وأما الرجاء فلا شك أنه زائد، فكم من معظّم مَلِكًا من الملوك يهابه أو يخاف سطوته ولكن لا يرجو مثوبته. والعبد ينبغي أن يكون راجيًا بصلاته ثواب اللَّه عزوجل، كما أنه خائف بتقصيره عقاب اللَّه عزوجل.

وأما الحياء فهو زائد على الجملة، لأن مستنده استشعار تقصير، وتوهم ذنب، ويتصور التعظيم والخوف والرجاء من غير حياء، حيث لا يكون توهم تقصير وارتكاب ذنب»[(١)].

بقي أن أذكر - هنا - بعضًا من المقاصد المتفرعة من كتاب الصلاة عند الجويني، منها:

- المقصد من صلاة الجمعة، حيث قال: «الجمعة جمع الجماعات، وليست جمع جماعتين، وهي شعار، وإظهار مباهاة..»[(٢)]. وقال - أيضًا -: «والجمعة هي الشعار الأعظم في مكة»[(٣)]، وقال - أيضًا -: «والجمعة لا تتأتى به وحده، ولكن هي من شعار الإسلام»[(٤)].

ولذلك جُعل يوم الجمعة عيدًا للمسلمين، وفي الحديث: «**إن هذا يوم عيد جعله اللَّه للمسلمين، فمن جاء إلى الجمعة فليغتسل، وإن كان طيب فليمس منه،**

---

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين: ١/٢٢٥.
(٢) الجويني، الدرة المضيئة: ١/٢٠٢.
(٣) المرجع السابق: ١/٢٠١.
(٤) المرجع السابق: ١/٢٠٤.

وعليكم بالسواك»[١] ، وجاء - أيضًا - : «**نحن الآخرون السابقون يوم القيامة بيد أنهم أوتوا الكتاب من قبلنا ، ثم هذا يومهم الذي فرض الله عليهم فاختلفوا فيه فهدانا الله له ، فالناس لنا فيه تبع اليهود غدا والنصارى بعد غد**»[٢] .

- ومن المقاصد المتفرعة من كتاب الصلاة عند الجويني ، مقاصد صلاة الجنازة ، حيث قال : «والمعوّل في الصلاة على الميت العقد والنية ، والابتهال إلى الله تعالى ، والدعاء له»[٣] .

يقول ابن بدران : « . . صلاة الجنازة والجهاد فإن مقصود الشرع فعلهما لما تضمناه من مصلحة الشفاعة للميت ، وحماية بلاد الإسلام من استباحة العدو لها ، ولم يرد بهما تعبد أعيان المكلفين . »[٤] .

- ومن هذه المقاصد - أيضًا - المقصد من الأذان ، فقال الجويني : «غرض الأذان الإسماع»[٥] أي : إسماع الناس وإعلامهم بدخول وقت الصلاة .

وقد جاء في السنة ما يدل على هذا المقصد ، فعن عبدالله بن عمر أنه قال : كان المسلمون حين قدموا المدينة يجتمعون فيتحينون الصلوات ، وليس ينادى بها أحد ، فتكلموا يومًا في ذلك ، فقال بعضهم : اتخذوا ناقوسًا مثل ناقوس النصارى ، وقال بعضهم قرنا مثل قرن اليهود ، فقال عمر : أولا تبعثون رجلًا ينادي بالصلاة ، قال رسول الله ﷺ : «**يا بلال قم فناد بالصلاة**»[٦] .

---

(١) رواه ابن ماجه ، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها ، باب ما جاء في الزينة يوم الجمعة ، حديث رقم (١٠٩٨) : ٣٤٩/١ .

(٢) رواه البخاري ، كتاب الجمعة ، باب فرض الجمعة ، حديث رقم (٨٣٦) : ٢٩٩/١ ، ورواه مسلم ، كتاب الجمعة ، باب هداية هذه الأمة للجمعة ، حديث رقم (٨٥٥) : ٥٨٥/٢ .

(٣) الجويني ، الدرة المضيئة : ٢٦٤/١ .

(٤) ابن بدران ، المدخل : ٢٢٩ .

(٥) الجويني ، الدرة المضيئة : ٢١٣/١ .

(٦) رواه البخاري ، كتاب الأذان ، باب بدء الأذان . . . ، حديث رقم (٥٧٩) : ٢١٩/١ ، ورواه مسلم ، كتاب الصلاة ، باب بدء الأذان ، حديث رقم (٣٧٧) : ٢٨٥/١ .

يقول البهوتي : «الأذان شرع للإعلام»[١] .

❁ ❁ ❁

❑ المطلب الثالث: مقاصد الزكاة عند إمام الحرمين:

الزكاة جزء لا يتجزأ من نظام الإسلام الاقتصادي، فهو نظام فريد يعالج مشكلة الفقر، أو مشكلة المال بشكل عام[٢] ، ولذلك شرعت الزكاة، وفي هذا المعنى يقول إمام الحرمين : «غرض الزكاة سد الخلة والحاجة»[٣] ، وقال في موضع آخر : «الغرض من صرف الزكوات إلى المحاويج سدّ الخلات»[٤] ، وقال - ناقلًا ما ذكره الشافعي -: «قال الشافعي رضي الله عنه : المقصود من الزكاة إنما هو سد الخلات، ودفع الجوعات، ورد الفاقات، والإحسان إلى الفقراء، وإغاثة الملهوفين، وإحياء المهج، وتدارك الحشاشة والجثث . ، وقال : المغلب في الزكاة معنى المواساة»[٥] .

ومن النصوص الشرعية التي تشير إلى هذه المعاني، قوله تعالى : ﴿۞ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِۖ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ﴾[٦] ، وقوله تعالى ﴿وَفِيٓ أَمۡوَٰلِهِمۡ حَقّٞ لِّلسَّآئِلِ وَٱلۡمَحۡرُومِ﴾[٧] ، وقوله سبحانه : ﴿وَٱلَّذِينَ فِيٓ أَمۡوَٰلِهِمۡ حَقّٞ مَّعۡلُومٞ ﴿٢٤﴾ لِّلسَّآئِلِ وَٱلۡمَحۡرُومِ﴾[٨] .

ومما قاله رسول الله ﷺ لمعاذ لما بعثه إلى اليمن : «**فأعلمهم أن الله افترض**

---

(١) البهوتي، الروض المربع : ١٢٨/١ .
(٢) القرضاوي، العبادة في الإسلام : ٢٥٣ .
(٣) الجويني، البرهان : ٧٤٦/٢ .
(٤) الجويني، الدرة المضيئة : ٢٨٩ .
(٥) الجويني، مغيث الخلق : ٦٠ .
(٦) سورة التوبة، آية : ٦٠ .
(٧) سورة الذاريات، آية : ١٩ .
(٨) سورة الحاقة، آية : ٢٤ - ٢٥ .

عليهم صدقة في أموالهم، تؤخذ من أغنيائهم وترد على فقرائهم»[١] .

ويذكر هذا المقصد العز بن عبدالسلام، فيقول: «المقصود منها (أي الزكاة) دفع الحاجات»[٢] .

ويقول ابن قيم الجوزية: «إن اللّٰه سبحانه قسّم خلقه إلى غني وفقير، ولا تتم مصالحهم إلا بسد خلة الفقير، فأوجب اللّٰه سبحانه في فضول أموال الأغنياء ما يسد به خلة الفقراء»[٣] .

❁ ❁ ❁

❑ المطلب الرابع: مقاصد الصوم عند إمام الحرمين:

ذكرنا أن من المقاصد الخاصة بالعبادات، تحرير العباد من الشهوات، ودواعي الهوى، التي تؤدي إلى الركون والبعد عن الطاعات، والصيام من العبادات التي يتحقق بها هذا المعنى، يقول الجويني: «قال الشافعي رضي اللّٰه عنه: إن المقصود من الصوم شيئان اثنان:

أحدها: معنى الابتلاء والامتحان والتعبد المحض، لقوله تعالى: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾[٤] .

والثاني: الخوى والطوى، وقهر دواعي الهوى، فجعل كلا من المقصودين ركنا في الصوم»[٥] .

يقول المولى تبارك وتعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[٦] ، ويقول المصطفى عليه الصلاة والسلام: «من لم يدع

---

(١) رواه البخاري، كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة، حديث رقم (١٣٣١): ٢/٥٠٥، ورواه مسلم، كتاب الإيمان، باب الدعاء إلى الشهادتين، حديث رقم (١٩): ١/٥٠.

(٢) العز، القواعد: ٢/٢١٣.

(٣) ابن القيم، إعلام الموقعين: ٢/٣٧.

(٤) سورة الملك، آية: ١٨.

(٥) الجويني، مغيث الخلق: ٦١.

(٦) سورة البقرة، آية: ١٨٣.

قول الزور والعمل به فليس لله حاجة في أن يدع طعامه وشرابه»[١] ، وحث عليه الصلاة والسلام الشباب الذين لم يستطيعوا الزواج ، حثهم على الصوم : «**يا معشر الشباب من استطاع الباءة فليتزوج فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء»**[٢] ، والوجاء : «هو رضّ انثيي الفحل ، نزّل ﷺ كسر الصوم للشهوة ، منزلة رضّ الأنثيين في حسم الشهوة»[٣] .

يقول الإمام الغزالي : «ومعلوم أن مقصود الصوم الخواء وكسر الهوى لتقوى النفس على التقوى . فروح الصوم وسره تضعيف القوى التي هي وسائل الشيطان في العود إلى الشرور ، ولن يحصل ذلك إلا بالتقليل . بل من الآداب أن لايكثر النوم بالنهار ، حتى يحس بالجوع والعطش ، ويستشعر ضعف القوى ، فيصفو عند ذلك قلبه ، ويستديم في ليله قدرًا من الضعف ، حتى يخف عليه تهجده ، وأوراده ، فعسى الشيطان أن لايحوم على قلبه .»[٤] .

ويقول العز بن عبدالسلام : «للصوم فوائد : رفع الدرجات ، وتكفير الخطيئات ، وكسر الشهوات ، وتكثير الصدقات ، وتوفير الطاعات ، وشُكر عالم الخفيات ، والانزجار عن خواطر المعاصي والمخالفات .

أما كسر الشهوات ، فإن الجوع . والظمأ يكسران شهوة المعاصي .

وأما الانزجار عن خواطر المعاصي والمخالفات ، فلأن النفس إذا شبعت طمحت إلى المعاصي ، وتشوفت إلى المخالفات ، وإذا جاعت وظمئت تشوّفت إلى المطعومات والمشروبات . وطموح النفس إلى المناجات واشتغالها بها خير من تشوفها إلى المعاصي والزلات ، ولذلك قدّم بعض السلف الصوم على سائر

---

(١) رواه البخاري ، كتاب الصوم ، باب من لم يدع قول الزور . . ، حديث رقم (١٨٠٤) : ٢/٦٧٣ .

(٢) رواه البخاري ، كتاب النكاح ، باب قول النبي من استطاع منكم الباءة . . ، حديث رقم (٤٧٧٨) : ٥/ ١٩٥٠ ، ورواه مسلم ، كتاب النكاح ، باب استحباب النكاح . . ، حديث رقم (١٤٠٠) : ٢/ ١٠١٨ .

(٣) العز ، مقاصد الصوم : ١٥ - ١٦ .

(٤) الغزالي ، إحياء علوم الدين : ١/٣١٨ - ٣١٩ .

العبادات، فسُئل عن ذلك، فقال: لأن يطلع اللّه على نفسي، وهي تنازعني إلى الطعام والشراب، أحبّ إلي من أن يطلع عليها وهي تنازعني إلى معصيته إذا شبعت»[١].

ولشرف عبادة الصوم، كان خلوف فم الصائم أطيب عنداللّه من ريح المسك: «**لخلوف فم الصائم أطيب عنداللّه من ريح المسك**»[٢]، ولذلك كره بعض العلماء السواك للصائم بعد الزوال، يقول الجويني: «يكره السواك للصائم بعد الزوال»[٣]، ويبين المقصد من ذلك بقوله: «والمعنى المرعي في المسألة أن الخلوف من آثار العبادة، وقد شهد الشرع بطيبه وموقعه عنداللّه.»[٤].

❁ ❁ ❁

❏ المطلب الخامس: مقاصد الحج والعمرة عند إمام الحرمين:

الحج - كما يقول الجويني، نقلًا عن الشافعي -: «عبادة عظيمة وقربة جسيمة كبيرة، لا يكون إلا بكثير كلفة، وعظيم مشقة، وهو عبادة عمر»[٥].

ويذكر الجويني شيئًا من مقاصد الحج - والعمرة، فيقول: «.. والفقه: أن العمرة والحج يجمعهما أن المقصود منهما زيارة البيت، وتعظيم الحرم.»[٦]، واللّه سبحانه وتعالى يقول: ﴿ذَٰلِكَ وَمَن يُعَظِّمْ شَعَٰٓئِرَ ٱللَّهِ فَإِنَّهَا مِن تَقْوَى ٱلْقُلُوبِ﴾[٧]، وقد قال سبحانه: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾[٨]، قال الجصاص: «روي عن ابن عباس أن الشعائر

---

(١) العز، مقاصد الصوم: ١٠ - ١٧.
(٢) رواه البخاري، كتاب الصوم، باب فضل الصوم، حديث رقم (١٧٩٥): ٢/٦٧٠، ورواه مسلم، كتاب الصيام، باب فضل الصيام، حديث رقم (١١٥١): ٢/٨٠٧.
(٣) الجويني، الدرة المضيئة: ١/٣١٥.
(٤) المرجع السابق: ١/٣١٦.
(٥) الجويني، مغيث الخلق: ٦٢.
(٦) الجويني، الدرة المضيئة: ١/١٦.
(٧) سورة الحج، آية: ٣٢.
(٨) سورة البقرة، آية: ١٥٨.

مناسك الحج، وقال مجاهد: الصفا والمروة والهدي والبدن، كل ذلك من شعائر اللَّه»[١].

ومن المقاصد المتفرعة عن مقاصد الحج والعمرة، التي ذكرها الجويني، المقصد من نهي المحرم عن الطيب، فقال: «الغرض من نهيه عن استعمال الطيب استدامة الشَّعث والتّفل»[٢].

❁ ❁ ❁

❑ المطلب السادس: مقاصد الجهاد عند إمام الحرمين:

الجهاد هو «الوسيلة لتعريف الناس بالتصور الصحيح عن الخالق والكون والحياة، وهو الوسيلة لإقناع الناس بالعودة إلى ربهم، وعبادته. وهو الوسيلة للحيلولة بين الطغاة والمستغلين وبين الناس، ولتمكينهم من الاختيار الحر، والنظر السليم، وتذوق طعم الدلائل والبراهين والآيات التي نصبها اللَّه للعباد، والتي ما تفتأ الطواغيت تصد عنها عباد اللَّه»[٣].

فمعنى الجهاد أعم من القتال أو الحرب، فقد يراد به، جهاد الدعوة، بإقناع المشركين. عن طريق الحجة. ، والصبر على أذاهم وسخريتهم. ، وقد يراد به المعنى الفقهي. وهو القتال. وقد يراد به غير ذلك[٤].

وحول هذه المعاني ومقاصدها، يقول الجويني: «.. الجهاد يتعلق به أمر كلي، وقد يغفل المتجرد للفقه عنه، فأقول:

ابتعث اللَّه محمدًا ﷺ إلى الثقلين، وحتم على المستقلين بأعباء شريعته دعوتين:

أحدهما: الدعوة المقرونة بالأدلة والبراهين، والمقصد منها إزالة الشبهات،

---

(١) الجصاص، أحكام القرآن: ٣/٢٩١.
(٢) الجويني، الدرة المضيئة: ١/١٦.
(٣) ياسين، الجهاد: ٦.
(٤) عبدربه، فلسفة الجهاد: ٣٢. بتصرف.

وإيضاح البينات في الدعاء إلى الحق بأوضح الدلالات .

والأخرى : الدعوة القهرية المؤيدة بالسيف المسلول على المارقين الذين أبو واستكبروا بعد وضوح الحق المبين .

فأما البراهين ، فقد ظهرت ولاحت ومُهدت ، والكفار بعد شيوعها في رتب المعاندين ، فيجب وضع السيف فيهم ، حتى لا يبق عليها إلا مسلم أو مسالم»[١] .

وسواء كان الجهاد باللسان أو بالسنان ، فينبغي أن يكون لإعلاء كلمة اللّه ، قال الجويني : «والمغانم في وضع الشرع ليست مقصودة ، فإن الغرض التجرد للجهاد ، إعلاءً لكلمة اللّه ، وحياطة الملة ، والمغانم ليست معمودة مقصودة ، إذ لا يليق بمحاسن الشريعة أن تجعل بذل المهج والتغرير بالأرواح إلى تحصيل المغارم ذريعة »[٢] .

قال ﷺ : «**من قاتل لتكون كلمة اللّه هي العليا فهو في سبيل اللّه**»[٣] .

قال البخاري ، في « محاسن الإسلام » : « الجهاد حسن لمعنى في غيره ، إذ فيه قمع أعداء اللّه ونصر أوليائه ، وإعلاء كلمة الإسلام ، فلحوق معمرة السيف يحمل الكافر على تركه الكفر الذي هو أقبح الأشياء ، والإقبال على ماهو أحسن الأشياء ، وفيه إخراج البشر عن الاكتفاء بدرجة الحُمُر قال تعالى : ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلۡأَنۡعَٰمِ﴾[٤] ، فنفس القتال وإن كان فيه ذم الكفرة ومدح الشهداء إفساد لهذه البنية الإنسانية ، فقد تضمن إصلاحًا وإحياءً وإعلاءً ، فكان صلاحًا باعتبار عاقبته والأمور بعواقبها . ، والقتال شرع لدفع شر الكفرة عن أهل الإسلام ، إذ هم أعداء دين اللّه ، فإن أمكن

---

(١) الجويني ، الغياثي : ٢٠٦ - ٢٠٧ .

(٢) الجويني ، الغياثي : ٢٨٢ .

(٣) رواه البخاري ، كتاب العلم ، باب من سأل وهو قائم عالما جالسا ، حديث رقم (١٢٣) : ١/٥٨ ، ورواه مسلم ، كتاب الإمارة ، باب من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا . . ، حديث رقم (١٩٠٤) : ٣/١٥١٣ .

(٤) سورة الأعراف ، آية : ١٧٩ .

الدفع بدون القتل، ولا يُتسارع إلى القتل، وإلا فحينئذٍ تقدم على القتل.»[١].

ويقول السرخسي: «الجهاد قربة باعتبار إعلاء كلمة اللّٰه وإعزاز الدين، ولما فيه من توهين المشركين، ودفع شرهم عن المسلمين، ولهذا سمّاه رسول اللّٰه ﷺ سنام الدين»[٢].

ويقول الشاطبي: «الجهاد موضوع لإعلاء كلمة اللّٰه، وإن أدى إلى مفسدة في المال أو النفس»[٣].

❁ ❁ ❁

---

(١) البخاري، محاسن الإسلام: ٧١.
(٢) السرخسي، أصول السرخسي: ٢/٢٩٢.
(٣) الشاطبي، الموافقات: ١/٢٢٧.

المبحث الثاني
مقاصد التصرفات المالية عند إمام الحرمين

سوف لن أستطرد في الكلام عن مقاصد التصرفات المالية في هذا المبحث، وأكتفي بالإشارة إليها، حيث سأتناولها بشيء من التفصيل عند ذكر آثارها عند إمام الحرمين، في الفصل التالي، وهي على النحو الآتي:

١- مقصد منع الجهالة والغرر.

٢- مقصد منع أكل أموال الناس بالباطل.

٣- مقصد صيانة الأموال والأملاك وحرمتها.

٤- مقصد تداول الأموال ورواجها.

٥- مقصد سد باب النزاع وسبل الضغائن.

❁ ❁ ❁

المبحث الثالث
مقاصد النكاح عند إمام الحرمين

رغَّب التشريع الإسلامي في الزواج، وحث عليه، ونفَّر من العزوف عنه، فقال ﷺ: «**والله إني لأخشاكم لله وأتقاكم له لكني أصوم وأفطر، وأصلي وأرقد، وأتزوج النساء فمن رغب عن سنتي فليس مني**»[١].

وما ذلك إلا لأن النكاح ينطوي على مقاصد عظمى، ومصالح كبرى، يقول إمام الحرمين: «قال الشافعي رضي الله عنه: عقد النكاح عظيم خطره، جسيم قدره، واختص من بين العقود بمزية شروط، وزوائد وفوائد وعوائد، وضروب وفنون»[٢].

وقد أظهر الجويني جانبًا من مقاصد النكاح، لاسيما تلك التي لاغنى للبشرية عنها، فمما قاله: «القول في المناكحات: فإنا نعلم أنها لابد منها، كما أنه لابد من الأقوات، فإن بها بقاء النوع، كما بالأقوات بقاء النفوس»[٣].

فبقاء النوع البشري مقصد من مقاصد الشارع من النكاح، فالنكاح إذًا وسيلة للحفاظ على النسل، وهو مقصد جليل من ضروريات المصالح الدينية والدنيوية، لذا أدرجه الشارع في مصاف الضروريات الخمس[٤]، كما مر معنا.

يقول ﷺ في الحث على التناكح والتناسل: «**تناكحوا تكثروا فإني أباهي بكم الأمم يوم القيامة**»[٥].

---

(١) رواه البخاري، كتاب النكاح، باب الترغيب في النكاح، حديث رقم (٤٧٧٦): ٥/١٩٤٩، ورواه مسلم، كتاب النكاح، باب استحباب النكاح، حديث (١٤٠١): ٢/١٠٢٠.

(٢) الجويني، مغيث الخلق: ٦٩.

(٣) الجويني، الغياثي: ٥١١.

(٤) خذيري، المقاصد الشرعية المتعلقة بالأسرة: ٢٦.

(٥) رواه عبدالرزاق في مصنفه، كتاب النكاح، باب وجوب النكاح وفضله، حديث رقم (١٠٣٩١): ٦/١٧٢.

ومن مقاصد النكاح التي ذكرها الجويني، المحافظة على الأنساب، حيث قال: «ومما لاتخفى رعايته في النكاح، خلو المرأة عن نكاح الغير، وعن اشتمال الرحم على ماء محترم، فإن الغرض الأظهر في إحلال النكاح وتحريم السفاح، أن يختص بعل بزوجته، ولا يزدحم ناكحان على امرأة، فيؤدي ذلك إلى اختلاط الأنساب»[1].

وقال - أيضًا -: «قال الشافعي رضي اللّه عنه: اللائق بمنهاج الشرع صيانة ماء الإنسان، وحفظه عن الاختلاط.»[2].

ولهذا حرَّم اللّه تعالى الزنا، وكل ما يؤدي إليه، قال سبحانه وتعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا﴾[3].

ومن مقاصد النكاح التحصين من الوقوع في الزنا، فقال الجويني: «إن النكاح شرع لتحصين الزوجين من فاحشة الزنا وغيره من المقاصد»[4]، وقال - أيضًا -: «والنكاح هو المغني عن السفاح. ثم لا تعف النفوس عمومًا، فتسترسل في السفاح إذا صُدّت عن النكاح»[5]، وقال - أيضًا -: «ومن العبارات الرائقة الفائقة المرضية في الإعراب عن المقاصد الكلية في القضايا الشرعية: أن مضمونها دعاءً إلى مكارم الأخلاق ندبا واستحبابًا، وحتمًا وإيجابًا، والزجر عن الفواحش، وما يخالف المعالي، تحريمًا وحظرًا، وكراهية تُبيِّن عيافةً وحجرًا، وإباحة تغني عن الفواحش، كالنكاح المغني عن السفاح، أو تعين على الطاعة، وتُعضد أسباب القوة والاستطاعة»[6].

هذه المقاصد وغيرها، عبّر عنها عدد من العلماء، فيقول البخاري: «ومن

---

(١) الجويني، الغياثي: ٥١٤ - ٥١٥.

(٢) الجويني، مغيث الخلق: ٦٩.

(٣) سورة الإسراء، آية: ٣٢.

(٤) الجويني، البرهان: ٢/٥٩٦.

(٥) الجويني، الغياثي: ٥١١ - ٥١٢.

(٦) المرجع السابق: ١٨١.

المحاسن في هذا العقد، أن اللّٰه تعالى حكم ببقاء العالم إلى حينه وعُلق البقاء بالتوالد والتناسل، فلا يخلو بعد هذا إما أن يطلب النسل بلا اختصاص بهذا المحل من هذا المحل، أو باختصاص لا جائز أن يطلب بلا اختصاص بمقتضى الشهوة لأنه حينئذ يستوى البهائم وبنو آدم فيبطل شرف العقل، ويبطل حاجة المالكية، فإذًا يعلم ببديهة العقل أنه لابد أن يكون بينهما اختصاص وإذا لم يكن بينهما اختصاص بالخلقة، فلا بد من الاختصاص بالشرع، وذلك بعقد شرعي، وهو عقد النكاح ليخص هذا الذكر بهذه الأنثى من بين سائر الناس، ويطلب النسل بطريق الاختصاص شرعًا، ولأنه لو لم يختص بها يأتيها غيره، فإذا حصل النسل لم يختص النسل بأحد الواطئين.»[1].

ويقول الشاطبي: «للشارع في شرع الأحكام العادية والعبادية مقاصد أصلية ومقاصد تابعة، مثال ذلك: النكاح، فإنه مشروع للتناسل على القصد الأول، ويليه طلب السكن والازدواج، والتعاون على المصالح الدنيوية والأخروية، ومن الاستمتاع بالحلال، والنظر إلى ما خلق اللّٰه من المحاسن في النساء، والتجمل بمال المرأة أو قياسها عليه وعلى أولاده منها أو من غيرها أو إخوته، والتحفظ من الوقوع في المحظور من شهوة الفرج ونظر العين، والازدياد من الشكر بمزيد النعم من اللّٰه على العبد، وما أشبه ذلك، فجميع هذا مقصود للشارع من شرع النكاح.»[2].

❁ ❁ ❁

(١) البخاري، محاسن الإسلام: ٤٣.

(٢) الشاطبي، الموافقات: ٢/٣٩٦ - ٣٩٧.

المبحث الرابع
مقاصد العقوبات عند إمام الحرمين

العقوبات في الإسلام، قسمان: عقوبات دنيوية، وعقوبات أخروية، وتمتاز العقوبات الأخروية بأنها أعم من العقوبات الدنيوية، فهي تشمل الجرائم كلها، وذلك من حيث أنواع الجرائم، فكل أنواع الجرائم داخلة في شمول العقاب الأخروي، ولكن العقوبة فيها تتعلق بأحوال الشخص، لابذات الفعل، فإن مجموع أحوال الشخص هي التي تكون العقاب وليس الفعل ذاته، فإن الشخص قد يتوب فيقبل اللّٰه توبته، ويتغمده برحمته، وإن الحسنات قد تكون كثيرة، فيغفر اللّٰه تعالى سيئاته، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾[1] .

أما العقوبات الدنيوية، فإنها في مجموعها تكون على الأفعال لا على أحوال الشخص، وإنه بالنسبة لجرائم القصاص، وهي التي يكون فيها اعتداء على الآحاد تكون العقوبة على الفعل، فمن قتل يقتل، ومن قطع عضوًا يقطع، والجروح قصاص، ولكن فتح الباب لعفو ولي الدم.

وبالنسبة للحدود، وهي عقوبات الجرائم الواقعة على المجتمع لا على الآحاد، كجريمة الزنى، وجريمة السرقة، وجريمة قطع الطريق، فإن العقوبة تكون على الفعل أيضًا[2] .

وكلامنا هنا عن مقاصد العقوبات الدنيوية، فقد بيّن إمام الحرمين في مواضع متفرقة من كتبه مقصد الشارع من تشريعه للعقوبات، فمما قاله: «قضاء الشرع بوجوب القصاص في أوانه.. معلل بتحقق العصمة في الدماء المحقونة، والزجر عن التهجم عليها.»[3] .

---

(١) سورة هود، آية: ١١٤.

(٢) أبو زهرة، نظرة إلى العقوبة: ٧ - ٨.

(٣) الجويني، البرهان: ٢/٦٠٢.

ومما قاله : «أوجب اللّه القصاص في نص كتابه زجرًا للجناة وكفًا لهم وأشعر بذلك قوله تعالى : ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ﴾[١] ، واتفق المسلمون على هذه القاعدة ، ولم ينكرها من طبقاتهم منكر ، ثم قال أئمة الشريعة كل مسلك يطرق إلى الدماء الهرج على جريان واسترسال واستمكان من غير حاجة إلى أمر نادر ومعاناة شاقة ، فهو مردود ، فإن المقصد المتفق عليه من القصاص صيانة الدماء ، وحفظ المهج ، فمن خالف هذا فهو - لو قدر ثبوته - ناقض له .

والثابت نصًا وإجماعًا لاسبيل إلى نقضه»[٢] ، ومما قاله : «قد ثبت وجوب القصاص على المشتركين في القتل ، وهذا مستند إلى قاعدة الشرع في تحقيق العصمة وزجر الجناة . »[٣] .

ومما قاله : «والغالب فيه (أي القصاص) أمر الزجر »[٤] ، وقال - أيضًا - : «وعدّ الشافعي في هذا الفن إيجاب القصاص في المثقّل فإن نفيه يخرم قاعدة الزجر »[٥] .

وقال عن أغراض الحدود : «والغرض من الحد الزجر عن أمثالها . . »[٦] ، وقال عن حد السرقة وحد الزنا : «والغرض بشرع القطع ردع السارق عن تناول المال والنفيس»[٧] ، وقال أيضًا : «فالذي أطلقه الأصوليون . . أن ما منه اشتقاق الاسم علة للحكم في موجب هذه الصيغة ، كما قال تعالى : ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾[٨] ، وكما قال : ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾[٩] .

---

(١) سورة البقرة ، آية : ١٧٩ .

(٢) الجويني ، البرهان : ٢/٧٨٥ - ٧٨٦ .

(٣) المرجع السابق : ٢/٧٨٨ .

(٤) المرجع السابق : ٢/٦٠٥ .

(٥) المرجع السابق : ٢/٨٧٥ .

(٦) المرجع السابق : ١/٢٦٦ .

(٧) المرجع السابق : ٢/٧٩٢ .

(٨) سورة المائدة ، آية : ٣٨ .

(٩) سورة النور ، آية : ٢ .

فتضمن سياق الآيتين تعليل القطع والحد بالسرقة والزنا.

وهذا الذي أطلقوه مفصّل عندنا، فإنا نقول: إن كان ما منه اشتقاق الاسم مناسبًا للحكم المعلق بالاسم، فالصيغة تقتضي التعليل، كالقطع الذي شرع مقطعةً للسرقة، والجلد المثبت مردعة عن فاحشة الزنا، وفي الآيتين قرائن تؤكد هذا، منها، قوله تعالى: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلٗا مِّنَ ٱللَّهِۗ﴾[1]، وقوله: ﴿وَلَا تَأۡخُذۡكُم بِهِمَا رَأۡفَةٞ فِي دِينِ ٱللَّهِ﴾[2] »[3]، وقال - أيضًا -: «المال صين بشرع القطع إبقاءً له على ملاكه وزجرًا للمتشوفين إليه»[4].

وفي «مغيث الخلق»، قال نقلًا عن الشافعي: «قال الشافعي رضي اللّه عنه: القصاص حيث شرع إنما شرع صيانة للدماء في أهبها وحفظًا للنفوس في نصبها، وردعًا للغواة، وزجرًا للجناة، وحقنًا للدماء عن أصحاب المجون، وأولى العرامة في مطرد العرف، ومستقر العادة، هذه هي الحكمة الكلية والمصلحة الجلية، قال اللّه عزوجل: ﴿وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ﴾[5]، معناه أن الرجل إذا فكر في نفسه، ودبر في خلده، وعلم أنه إذا قَتَل قُتِل امتنع من القتل، فيبقى هو حيًا، والمهموم بقتله حيًا. وهذا معنى القصاص والزجر والردع»[6]، وقال عن القتل بالمثقّل: «ولا جرم القتل بالمثقّل يلزمه القود؛ لأن المثقّل والمحدّد في الإفضاء إلى زهوق الروح يستويان، سيما إذا أدار حجر الرحا على صلبه أو رأسه أو خنقه أو صلبه، ومعظم القتل إنما يقع على هذا الوجه، فلو قلنا إن القتل بالمثقّل لايوجب القصاص لأدى إلى أن كل من أراد قتل امرئ مسلم بعداوة عنت له يميل عن المحدّد إلى

(١) سورة المائدة، آية: ٣٨.
(٢) سورة النور، آية: ٢.
(٣) الجويني، البرهان: ٢/٥٣٠ - ٥٣١.
(٤) المرجع السابق: ٢/٧٩٣.
(٥) سورة البقرة، آية: ١٧٩.
(٦) الجويني، مغيث الخلق: ٧٠ - ٧١، وانظر الشافعي، الأم: ٦/ ٩.

المثقّل، ويقتله ولا يستحق القصاص، فتبطل حكمة الردع والزجر»[١].

وعن الحدود، قال: «قال الشافعي رحمه الله: مجامع ما يتخيل في الحدود من المعاني يرجع إلى حذف حرف وجيز، وقال: الحدود حيث شرعت، إنما شرعت لردع وزجر الغواة عن الإقدام على تلطخ فراش الغير واختلاط المياه والاضطراب واشتباه الأنساب، على الآباء والأجداد، والأولاد، والأحفاد»[٢].

فتبين لنا من هذه النصوص، أن مقاصد التشريع من تشريع العقوبات، سواء فيما يتعلق بالجنايات أو الحدود، عصمة الأنفس والأبدان والأموال والأعراض من انتهاكها، وردع المجرمين وزجرهم، وكذلك كل من تحدث له نفسه الإقدام على الجرائم والجنايات.

ومن المقاصد المتعلقة بالعقوبات، تحقيق مبدأ المماثلة، وهو أن يُفعل بالآخرين ما يفعل الآخرون بهم[٣]، والمساواة بين الجريمة والعقوبة، والتناسب بينهما[٤]، وحول هذا المقصد يقول الجويني: «القصاص معدود من حقوق الآدميين، وقياسها رعاية التماثل عند التقابل على حسب ما يليق بمقصود الباب..»[٥]، وقال: «فالتماثل في الحقوق المعزيَّة إلى الآدميين من الأمور الكلية في الشريعة. والتماثل في التقابل أمر مصلحي.»[٦].

ويشير إلى هذا المقصد، قوله تعالى: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا۟ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِۦ﴾[٧]، وقوله سبحانه: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾[٨]، وقال سبحانه:

---

(١) المرجع السابق: ٧١.
(٢) المرجع السابق: ٧٢ - ٧٣.
(٣) المهدي، العقوبات الشرعية: ٣٣.
(٤) براج، العقوبات في الإسلام: ١٨.
(٥) الجويني، البرهان: ٢/٦٠٤.
(٦) المرجع السابق: ٢/٦٠٥.
(٧) سورة النحل، آية: ١٢٦.
(٨) سورة المائدة، آية: ٤٥.

﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَاۖ فَمَنۡ عَفَا وَأَصۡلَحَ فَأَجۡرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِۚ﴾[(١)] .

هذه طائفة من مقاصد العقوبات أشار إليها الجويني ، وأشار إليها عدد من العلماء ، منهم البخاري في « محاسن الإسلام » ، حيث قال : « والحدود شرعت في الدنيا موانع وزواجر عن الفواحش . »[(٢)] ، ويقول ابن القيم : « فكان من بعض حكمته سبحانه ، ورحمته أن شرع العقوبات في الجنايات الواقعة بين الناس بعضهم على بعض في النفوس والأبدان والأعراض والأموال ، كالقتل والجراح والقذف والسرقة ، فأحكم سبحانه وجوه الزجر الرادعة عن هذه الجنايات غاية الإحكام ، وشرعها على أكمل الوجوه المتضمنة لمصلحة الردع والزجر ، مع عدم المجاوزة لما يستحقه الجاني من الردع فلم يشرع في الكذب قطع اللسان ولا القتل ، ولا في الزنا الخصاء ، ولا في السرقة إعدام النفس ، وإنما شرع لهم في ذلك ماهو موجب أسمائه وصفاته وحكمته ، ورحمته ولطفه وإحسانه وعدله ؛ لتزول النوائب ، وتنقطع الأطماع عن التظالم والعدوان ، ويقتنع كل إنسان بما آتاه مالكه وخالقه ، فلا يطمع في استلاب غيره حقَّه »[(٣)] .

ويقول ابن عاشور : « فمقصد الشريعة من تشريع الحدود والقصاص والتعزير وأروش الجنايات ثلاثة أمور : تأديب الجاني ، وإرضاء المجني عليه ، وزجر المقتدي بالجناة »[(٤)] .

❁ ❁ ❁

---

(١) سورة الشورى ، آية : ٤٠ .

(٢) البخاري ، محاسن الإسلام : ٥٩ .

(٣) ابن القيم ، إعلام الموقعين : ٢/١١٤ .

(٤) ابن عاشور ، مقاصد الشريعة : ٣٨١ .

المبحث الخامس
مقاصد الإمامة عند إمام الحرمين

ولاية أمر المسلمين من أعظم واجبات الدين، بل لاقيام للدين ولا للدنيا إلا بها، فإن المسلمين لاتتم مصلحتهم إلا بالاجتماع، لحاجة بعضهم إلى بعض، فلابد لهم عند اجتماعهم من رأس يقودهم ويدبر أمورهم، حتى قال ﷺ: «**إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم**»[١]، وقال عليه الصلاة والسلام: «**لا يحل لثلاثة يكونون بفلاة من الأرض إلا أمَّروا عليهم أحدهم**»[٢]، فأوجب عليه الصلاة والسلام تأمير الواحد في الاجتماع القليل العارض في السفر تنبيها بذلك على سائر أنواع الاجتماع[٣].

وما ذلك إلا أن للإمامة مصالح ومقاصد جمة؛ ولذلك ابتكر إمام الحرمين تقسيمًا للمقاصد يتعلق بالراعي والرعية، حيث قال: «أقسام الأحكام، وتفاصيل الحلال والحرام، في مباغي الشرع ومقاصده ومصادره وموارده، يحصرها قسمان، ويحويها في متضمن هذا المجموع نوعان:

أحدهما: ما يكون ارتباطه وانتياطه بالولاة والأئمة، وذوي الإمرة من قادة الأمة، فيكون منهم المبدأ أو المنشأ، ومن الارتسام والتتمة.

والثاني: ما يستقل به المكلفون، ويستبد به المأمورون المتصرّفون»[٤].

ويصدّر الجويني كتاب الإمامة في «الغياثي»، بذكر عدد من مقاصد الإمامة،

---

(١) رواه أبو داود، كتاب الجهاد، باب في القوم يسافرون يؤمرون أحدهم، حديث رقم (٢٦٠٨): ٣/ ٣٦، ورواه الحاكم في مستدركه، كتاب المناسك، حديث رقم (١٦٢٣): ١/٦١١، ورواه ابن خزيمة، ، كتاب المناسك، باب استحباب تأمير المسافرين أحدهم على أنفسهم، حديث رقم (٢٥٤١): ٤/١٤١، ورواه البيهقي، باب القوم يؤمرون أحدهم إذا سافروا، حديث رقم (١٠١٢٩): ٥/٢٥٧.

(٢) رواه أحمد، حديث رقم (٦٦٤٧): ١١/٢٢٧.

(٣) القنوجي، اكليل الكرامة: ١١.

(٤) الجويني، الغياثي: ١٥.

فقال: «الإمامة رياسة تامة، وزعامة عامة، تتعلق بالخاصة والعامة، في مهمات الدين والدنيا، مهمتها حفظ الحوزة، ورعاية الرعية، وإقامة الدعوة بالحجة والسيف، وكفّ الخيف والحيف، والانتصاف للمظلومين من الظالمين، واستيفاءً من الممتنعين، وإيفاؤها على المستحقين»[١].

ويؤكد على ما ذكره، بقوله: «ولا يرتاب من معه مسكة من عقل، أن الذب عن الحوزة، والنضال دون البيضة محتوم شرعًا، ولو ترك الناس فوضى لا يجمعهم على الحق جامع، ولا يزعهم وازع ولا يردعهم عن اتباع خطوات الشيطان رادع، مع تفنن الآراء، وتفرق الأهواء، لانتثر النظام وهلك العظام، وتوثبت الطغام والعوام، وتخربت الآراء المتناقضة، وتفرقت الإرادات المتعارضة، وملك الأرذلون سراة الناس، وفضت المجامع، واتسع الخرق على الراقع، ومشت الخصومات واستحوذ على أهل الدين ذوو العرامات، وتبددت الجماعات، ولاحاجة إلى الإطناب بعد حصول البيان، وما يزع اللّٰه بالسلطان أكثر مما يزع بالقرآن»[٢].

كما تناول الجويني الكلام عن المقاصد والإشارة إليها في مواضع متفرقة، فمما قاله: «الغرض من نصب الإمام حفظ الحوزة، والاهتمام بمهمات الإسلام»[٣]، وقال - أيضًا -: «وسرّ الإمامة استتباع الآراء، وجمعها على رأي صائب، ومن ضرورة ذلك استقلال الإمام، ثم هو محثوث على استفادة مزايا القرائح، وتلقي الفوائد والزوائد منها؛ فإن في كل عقل مزية، ولكن اختلاف الآراء مفسدة لإمضاء الأمور، فإذا بحث عن الآراء إمام مجتهد، وعرضها على علمه الغزير، ونقدها بالسبر والفكر الأصوب من وجوب الرأي، كان جالبًا إلى المسلمين ثمرات العقول، ودافعًا عنهم غائلة التباين والاختلاف، فكأن المسلمين

(١) المرجع السابق: ٢٢.
(٢) المرجع السابق: ٢٣ - ٢٤.
(٣) المرجع السابق: ٦٧.

يتحدون بنظر الإمام، وحسن تدبيره، ومحصه وتنقيره، ولابد على كل حال من كون الإمام متبوعًا غير تابع»(١) .

وقال - رحمه الله -: «والغرض الأعظم من الإمامة جمع شتات الرأي واستتباع رجل أصناف الخلق على تفاوت إراداتهم، واختلاف أخلاقهم ومآربهم وحالاتهم، فإن معظم الخبال والاختلال يتطرق إلى الأحوال من اضطراب الآراء، فإذا لم يكن الناس مجموعين على رأي واحد، لم ينتظم تدبير، ولم يستتب من إيالة الملك قليل ولا كثير، ولاصْطُلِمَت الحوزة، واستؤصلت البيضة، وليعتبر العاقل ذلك بملك مطاع بين أتباع، محفوف بجنود، وخفق بنود وأشياع، إذا اختُطف الملك بغتة، وفاجأته المنية فلته. فلينظر كيف تنفض الجموع، ويصيرون عبرَة أسماع وأبصار، فلو لم يكن في خطة الإسلام متبوع يأوي إليه المختلفون، وينزل على حكمه المتنازعون، ويذعن لأمره المتدافعون إذا أعضلت الحكومات، ونشبت الخصومات وتبددت الإرادات، لارتباك الناس في أفظع الأمر، ولظهر الفساد في البر والبحر»(٢) .

وقال: «إن مقصود الإمامة القيام بالمهمات والنهوض بحفظ الحوزة، وضم النّشر، وحفظ البلاد الدانية، والنائية، بالعين الكالئة»(٣) ، وقال - أيضًا -: «إن الإمام إنما ينتصب للقيام بمصالح الإسلام والنظر في مهمات الأنام بعين ساهرة»(٤) ، وقال - أيضًا -: «قد تقرر من دين الأمة قاطبة أن الغرض من الإمامة جمع الآراء المتشتتة، وارتباط الأهواء المتفاوتة .»(٥) .

هذا أهم ما جاء عن إمام الحرمين في بيانه لمقاصد الإمامة، ونخلص مما ذكره إلى المقاصد الآتية:

---

(١) المرجع السابق: ٨٧ - ٨٨.
(٢) المرجع السابق: ٨٩ - ٩٠.
(٣) المرجع السابق: ٩٩.
(٤) المرجع السابق: ١٤٩.
(٥) المرجع السابق: ١٧٢ - ١٧٣.

١- مقصد حفظ الدين والدعوة إليه بالحجة والسيف :

يفصل أبو المعالي - رحمه اللَّه - القول في هذا المقصد ، فيقول : « فأما ما نظره (أي الإمام) في الدين فينقسم إلى النظر في أصل الدين ، وإلى النظر في فروعه .

فأما القول في أصل الدين ، فينقسم إلى : حفظ الدين بأقصى الوسع على المؤمنين ، ودفع شبهات الزائغين . وإلى دعاء الجاحدين والكافرين ، وإلى التزام الحق المبين »[١] .

أما عن القسم الأول ، فقال : «إنْ صفا الدين عن الكدر والأقذاء ، وانتفض عن شوائب البدع والأهواء ، كان حقًا على الإمام أن يرعاهم بنفسه ورقبائه ، بالأعين الكالئة ، فيرقبهم بذاته وأمنائه بالآذان الواعية ، ويشارفهم شارفة الضنين ذخائره ، ويصونهم عن تزاحم الأهواء وهواجم الآراء ، فإنّ منع المبادي أهون من قطع التمادي »[٢] .

وعمن يزيغ عن المنهج المستقيم والدين قال : «إن كان ما انتحله ذلك الزائغ النابغ ردة استتابه ، فإن أبى واستقر وأصر ، تقدم بضرب رقبته . ، وإن كان ما صار إليه الناجم بدعة لا تبلغ الردة فيتحتم على الإمام المبالغة في منعه ودفعه ، وبذل كنه المجهود في ردعه ووزعه .

فهذا كله فيه إذا أخذت البدع تبدو ، أو أمكن قطعها ، فأما إذا شاعت الأهواء وذاعت ، وتفاقم الأمر ، واستمرت المذاهب الزائغة ، واشتدت المطالب الباطلة ، فإن استمكن الإمام من منعهم لم يأل في منعهم جهدًا ، ولم يغادر في ذلك قصدًا ، واعتقدَ ذلك شوفه الأعظم ، وأمره الأهم ، وشغله الأطم ؛ فإن الدين أحرى بالرعاية ، وأولى بالكلاءة ، وأخلق بالعناية ، وأجدر بالوقاية ، وأليق بالحماية »[٣] .

---

(١) المرجع السابق : ١٨٤ .
(٢) المرجع السابق : ١٨٤ .
(٣) المرجع السابق : ١٨٤ - ١٨٦ .

وأما عن القسم الثاني : فقال : «القسم الثاني في أصل الدين : السعي في دعاء الكافرين إليه ، فأقول :

قد أيد اللَّه عزت قدرته الدين بالبراهين الواضحة ، والحجج اللائحة ، وحفه بالقوة والعدة والشوكة والنجدة ، والإمام القوام على أهل الإسلام مأمور باستعمال منهاج الحجاج في أحسن الجدال ، فإن نجع ، وإلا ترقى إلى أعمال الأبطال المصطلين بنار القتال ، فللدعاء إلى دين الحق مسلكان :

أحدهما : الحجة وإيضاح المحجة .

والثاني : الاقتهار بغرار السيوف ، وإيراد الجاحدين الجاهدين مناهل الحتوف .

والمسلك الثاني مرتب على الأول ؛ فإن بلغ الإمام تشوف طوائف من الكفار إلى قبول الحق لو وجدوا مرشدا ، أشخص إليهم من يستقل بهذا الأمر من علماء المسلمين ، فإن لم تنجع الدعوة ، وظهر الجحد والنَّبْوة ، تطرّق إلى استفتاح مسالك النجاح ، بذوي النجدة والسلاح ، وهذا يتصل الآن بذكر الجهاد»[1] .

«فأما القول في ذكر تفاصيل نظر الإمام في فروع الدين . ، العبادات البدنية التي تعبَّد اللَّه تعالى بها المكلفين ، لاتتعلق صحتها بنظر الإمام ، وإذا أقامها المتعبدون على شرائطها وأركانها في أوقاتها وأوانها ، صحت ووقعت موقع الاعتداد .

وما كان منها شعارًا ظاهرًا في الإسلام ، تعلق به نظر الإمام .

وذلك ينقسم إلى :

- ما يرتبط باجتماع عدد كبير وجمع غفير ، كالجُمَع والأعياد ومجامع الحجيج .

- مالا يتعلق باجتماع ، كالأذان وعقد الجماعات فيما عدا الجمعة من الصلوات .

---

(١) المرجع السابق : ١٩٥ - ١٩٧ .

فأما ما يتعلق بشهود جمع كبير ، فلا ينبغي للإمام أن يغفل عنه ، فإن الناس إذا كثروا عظُم الزمام ، وجمع المجمع ، أضيافًا وألف أصنافًا ، خيف في مزدحم القوم أمور محذورة .

أما الشعار الظاهر الذي لا يجمع جماعات ، فهو كالأذان وإقامة الجماعات في سائر الصلوات ، فإن عطل أهل ناحية الأذان والجماعات ، تعرض لهم الإمام ، وحملهم على إقامة الشعار ، فإن أبوا ففي العلماء من يسوّغ للسلطان أن يحملهم عليه بالسيف ومنهم من لم يجوز ذلك ، والمسألة مجتهد فيها .

فأما مالم يكن شعارًا ظاهرًا من العبادات البدنية ، فلا يظهر تطرق الإمام إليه ، إلا أن ترفع إليه واقعة فيرى فيها رأيه»[١] .

هذه فروع متفرقة من مقصد الإمامة في حفظ الدين والدعوة إليه بالحجة والسيف ، والذي - من البديهي - لم يغب ذكره عن بعض من العلماء ، وأكتفي بما ذكره الماوردي حيث قال : «والذي يلزمه من الأمور العامة عشرة أشياء : أحدها : حفظ الدين على أصوله المستقرة وما أجمع عليه سلف الأمة ، فإن نجم مبتدع أو زاع ذو شبهة عنه أوضح له الحجة وبيّن له الصواب ، وأخذه بما يلزمه من الحقوق والحدود ، ليكون الدين محروسًا من خلل ، والأمة ممنوعة من زلل»[٢] .

٢- مقصد حفظ الحوزة[٣] ، وحماية البيضة[٤] : وعن هذا المقصد يقول الجويني : «على الإمام بذل كنه الاجتهاد في ابتغاء الإزدياد في خطة الإسلام ، والسبيل إليه الجهاد ، ومنابذة أهل الكفر والعناد ، وعليه القيام بحفظ الخطة ، فالتقسيم الأولي الكلي ، طلب مالم يحصل وحفظ ما حصل .

---

(١) المرجع السابق : ١٩٧ - ٢٠٠ .

(٢) الماوردي ، الأحكام السلطانية : ١٨ .

(٣) المقصود بحفظ الحوزة : حفظ حوزة الإسلام ، بمعنى حفظ حدوده ، ونواحيه ، انظر : ابن منظور ، لسان العرب : ٥/٣٤٢ .

(٤) يقال : «بيضة الدار : وسطها ومعظمها ، وبيضة الإسلام : جماعتهم ، وبيضة القوم أصلهم .» ، ابن منظور ، لسان العرب : ٢/١٢٧ .

والقول في حفظ ما حصل ينقسم إلى حفظه عن الكفار ، وإلى حفظ أهله عن التواثب والتغالب ، والتقاطع والتدابر والتواصل .

فأما حفظ الخطة عن الكفار ، فهو بسد الثغور ، وإقامة الرجال على المراصد . وأما حفظ من تحويه الخطة فينقسم إلى ما يتعلق بمراتب الكليات ، وإلى ما يتعلق بالجزئيات .

فأما ما يتعلق بأمر كلي ، فهو نفض بلاد الإسلام عن أهل العرامة ، والمتلصصين والمترصدين للرفاق ، فيجب على الإمام صرف الاهتمام إلى ذلك حتى تنتفض البلاد عن كل غائلة ، وتتمهد السبل للسابلة .

وأما ما يرتبط بالجزئيات ، فتحصره ثلاثة أقسام :

أحدها : فصل الخصومات الثائرة ، وقطع المنازعات الشاجرة .

والقسم الثاني في نظره الجزئي : في حفظ المراشد على أهل الخطة . ويكون بإقامة السياسات والعقوبات الزاجرة من ارتكاب الفواحش والموبقات .

والقسم الثالث : القيام على المشرفين على الضياع بأسباب الصون والحفظ ، والإبقاء والإنقاذ ، وهذا يتنوع نوعين :

أحدهما : بالولاية على من لا ولي له من الأطفال والمجانين في أنفسهم .

والثاني : في سد المحاويج .

فهذه جوامع ما يرعى به الإمام في الخطة »[١] .

يقول الإمام الماوردي ، عن هذا المقصد ، في سياق كلامه عن ما يلزم الإمام : « الثالث : حماية البيضة ، والذب عن الحريم ، لينصرف الناس في المعايش ، وينتشروا في الأسفار آمنين من تغرير بنفس أو مال »[٢] .

٣- مقصد جمع شمل الأمة على الحق : ولذلك مُنعت الأمة من نصب إمامين ، وفي هذا يقول الجويني : « إذا تيسر نصب إمام واحد يطبق خطة الإسلام

---

(١) الجويني ، الغياثي : ٢٠١ - ٢٠٣ .

(٢) الماوردي ، الأحكام السلطانية : ١٨ .

نظرُهُ، ويشمل الخليقة على تفاوت مراتبها في مشارق الأرض ومغاربها أثره، تعين نصبه، ولم يسغ والحالة هذه نصب إمامين، وهذا متفق عليه، لا يلفى فيه خلاف، ولمّا استتبت البيعة لخليفة رسول اللَّه ﷺ أبي بكر الصديق رضي اللَّه عنه، ثم استمرت الخلافة إلى منقرض زمن الأئمة رضي اللَّه عنهم أجمعين، فهم على الاضطرار، من غير حاجة إلى نقل أخبار، من مذاهب المهاجرين والأنصار، أن مبنى الإمامة على أن لا يتصدى لها إلا فرد، ولا يتعرض لها إلا واحد في الدهر، ومن لم يُحط بدرك ذلك من شيم العاقدين والذين عُقد لهم، فهو بعيد الفهم، فَدْم القريحة، مستميت الفكر.

وقد تقرر من دين الأمة قاطبة أن الغرض من الإمامة، جمع الآراء المتشتتة، وارتباط الأهواء المتفاوتة، وليس بالخافي على ذوي البصائر أن الدول إنما تضطرب بتحزب الأمراء، وتفرق الآراء، وتجاذب الأهواء، ونظام الملك، وقوام الأمر بالإذعان والإقرار لذي رأي ثابت لا يستبد ولا ينفرد، بل يستضيء بعقول العقلاء، ويستبين برأي طوائف الحكماء والعلماء، ويستثمر لُباب الألباب، فيحصل من انفراده الفائدة العظمى في قطع الاختلاف، ويتحقق باستضائه استثمار عقول العقلاء.

فالغرض الأظهر إذًا من الإمامة لا يثبت إلا بانفراد الإمام، وهذا مُغْنٍ بوضوحه عن الإطناب والإسهاب، مستند إلى الإطباق والاتفاق، إذ داعية التقاطع والتدابر والشقاق ربط الأمور بنظر ناظِرَين، وتعليق التقدم بأميرين، وإنما تستمر أكناف الممالك برجوع أمراء الأطراف إلى رأي واحدٍ ضابط، ونظر متحد رابط. وإذا لم يكن موئلٌ عنه يصدرون، ومطمح إليه يتشوفون، تنافسوا وتطاولوا، وتغالبوا وتصاولوا، وتواثبوا على ابتغاء الاستيلاء والاستعلاء، وتغالبوا غير مكترثين باستئصال الجماهير والدهماء، فتكون الداهية الدهياء، وهذا مثار البلايا، ومهلكة البرايا، وفيه تنطحن السلاطين والرعايا.

فقد تقرر أن نصب إمامين مدعاة الفساد، وسبب حسم الرشاد، ثم إن فرض

نصب إمامين على أن ينفذ أمر كل واحدٍ منهما في جميع الخطة، جرّ ذلك تدافعًا وتنازعًا، وأثر ضر نصبها يبرّ على ترك الأمر مهملا لاسدى»[١].

يقول عبدالله الدميجي: «من غايات الإمامة ومقاصدها جمع الكلمة وعدم الفرقة وتوحيد صفوف المسلمين، ولا يكون هذا إلا تحت قيادة واحدة، وقد ورد الأمر بذلك في كتاب الله عزوجل وفي سنة رسوله ﷺ فقال تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمۡ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمۡ فَٱعۡبُدُونِ﴾[٢]، وأمرهم بالاتحاد والالتفاف حول راية واحدة، فقال تعالى: ﴿وَٱعۡتَصِمُواْ بِحَبۡلِ ٱللَّهِ جَمِيعٗا وَلَا تَفَرَّقُواْۚ﴾[٣]، وبيّن أنه يفضي إلى الإخفاق والضعف، فقال تعالى: ﴿وَلَا تَنَٰزَعُواْ فَتَفۡشَلُواْ وَتَذۡهَبَ رِيحُكُمۡۖ﴾[٤]، وحذرهم من أن يؤدي بهم الاختلاف إلى الفرقة كما حدث للذين من قبلهم: ﴿وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَٱخۡتَلَفُواْ﴾[٥]، إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة»[٦].

٤- مقصد إقامة العدل، والانتصار للمظلومين، وردع الظالمين: يقول الجويني: «فأما فصل الخصومات، فمن أهم المهمّات، ولولاه، لتنازع الخلق، وتمانعوا وتدافعوا، فليرتب الإمام لها القضاة.»[٧].

«وهذا من أهم المقاصد وأسمى المطالب التي أمر الإسلام بتطبيقها، ولم يجعل الإسلام الالتزام بهذا الأمر خاصًا بالحكّام فحسب، بل أمر كل إنسان بالعدل في جميع أموره التي يزاولها سواء في ذلك ما يتصل بالأسرة أو بالجار أو بغير ذلك»[٨].

---

(١) الجويني، الغياثي: ١٧٢ - ١٧٤.
(٢) سورة الأنبياء، آية: ٩٢.
(٣) سورة آل عمران، آية: ١٠٣.
(٤) سورة الأنفال، آية: ٤٦.
(٥) سورة آل عمران، آية: ١٠٥.
(٦) الدميجي، الإمامة العظمى: ١١٥ - ١١٦.
(٧) الجويني، الغياثي: ٢١٣.
(٨) الدميجي، الإمامة العظمى: ١١٠.

والآيات والأحاديث في أمر العدل كثيرة جدًا، منها:

قوله تعالى: ﴿۞ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾[1]، وقوله سبحانه: ﴿۞ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا بَصِيرًا﴾[2]، وقوله جل جلاله: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَٱعْدِلُوا۟ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ ۖ وَبِعَهْدِ ٱللَّهِ أَوْفُوا۟ ۚ﴾[3].

ومن السنة الشريفة، قوله ﷺ: «**ليس من والٍ يلي أمة قلّت أو كثرت لا يعدل فيها إلا كبّه اللّه على وجهه في النار**»[4]، ومن هذه الأحاديث قوله ﷺ: «**سبعة يظلهم اللّه تحت ظله يوم لاظل إلا ظله**». ذكر منهم: «**إمام عادل**»[5]، وكذلك قوله ﷺ: «**مامن أمير عشرة إلا يؤتى به يوم القيامة مغلولًا، لا يفكه إلا العدل أو يوبقه الجور**»[6].

يقول القنوجي: «والعدالة ملاك الأمور وعليها تدور الدوائر، ولا ينهض بتلك الأمور التي ذكرنا أنها المقصودة من الإمام إلا العدل الذي يجري أفعاله وأقواله وتدبيراته على مرضى الرب سبحانه، فإن من لا عدالة له لا يؤمن على نفسه فضلًا عن أن يؤتى على عباد اللّه تعالى، ويوثق به في تدبير دينهم ودنياهم»[7].

٥- مقصد حفظ أموال الأمة وصيانتها وإدارتها (السياسة المالية):

ليس بمقدور الأمة الإسلامية أن تصل إلى درجة من المنعة والقوة والاستقرار،

---

(١) سورة النحل، آية: ٩٠.

(٢) سورة النساء، آية: ٥٨.

(٣) سورة الأنعام، آية: ١٥٢.

(٤) رواه ابن أبي شيبة، كتاب السير، باب ما جاء في طاعة الإمام..، حديث رقم (٣٢٥٥٥): ٦/ ٤٢٠.

(٥) رواه البخاري، كتاب المحاربين من أهل الكفر..، باب فضل من ترك الفواحش، حديث رقم (٦٤٢١): ٦/٢٤٩٦.

(٦) رواه البيهقي، كتاب أدب القاضي، باب كراهية الأمارة..، حديث رقم (٢٠٠٠٢): ١٠/٩٦.

(٧) القنوجي، إكليل الكرامة: ١١٥.

وهي تعاني الفقر والفاقة، وضعف التنظيم المالي، وسوء الإدارة لمواردها.

لذلك، فإن الفكر المالي عند إمام الحرمين: «تحركه قضية كبرى واحدة هي قوة الدولة، بحيث تكون على أكمل ما يمكن على الدوام، ومهما تكن الأحوال، فالعوادي غير مأمونة ولا معلومة، وهذا يتطلب أن تكون خزانة الدولة ملآنة، سواء في الأحوال العادية أو عند الملمات والطوارئ.»[(١)].

وقد أشار الجويني إلى هذا المعنى بقوله: «فإذا تقرر أنه يتحتم استظهار الإمام بالأعوان والأنصار فلابد من الاستعداد بالأموال»[(٢)].

وقد أسهب الجويني - رحمه الله - وأطال النفس في الكلام عن السياسة المالية للإمام، وكان تركيزه في هذا المجال على قضيتين:

١- التصرف في فائض المال (بالنزف أو الادخار).

٢- التصرف إذا حصل عجز في بيت المال.

وما سوى هاتين القضيتين، فإما مقدمة لهما أو تابع[(٣)].

وبداية فإن الإمام الجويني يقرر أن: «الأموال التي تمتد يد الإمام إليها قسمان:

أحدهما: ما تتعين مصارفه.

الثاني: مالا يتخصص بمصارف مضبوطة، بل يضاف إلى عامة المصالح.

فأما ما يتعين مصرفه بالزكوات، وأربعة أخماس الفيء. وأربعة أخماس الغنيمة فهذه الأموال لها مصارف معلومة.

وأما المال الذي يعم وجوه الخير، وهو الذي يسميه الفقهاء المرصد للمصالح، فهو خمس خمس الفيء، وخمس خمس الغنيمة، وينضم إليها تركة من مات من المسلمين ولم يخلف وارثًا خاصًا، وكذلك الأموال الضائعة التي أُيس من معرفة مالكها.

---

(١) رائف نعيم، الفكر السياسي عند الإمام الجويني: ٢٥٦.

(٢) الجويني، الغياثي: ٢٤١.

(٣) رائف نعيم، الفكر السياسي عند الإمام الجويني: ٢٥٦.

فهذه مآخذ الأموال التي يقتضيها الإمام ويصرفها إلى مصارفها»[١] .

أقول: هذه الأموال يصعب صرفها بغير إمام عادل، عالم بأحكام الشريعة فيها.

ويتطرق الإمام الجويني - بعد ذلك - إلى قضايا مالية، اعتمد في بيان رأيه فيها على بعض القواعد المقاصدية، وعلى مراعاته للمصلحة العامة.

منها، قاعدة: «دفع الضرر»، التي مرت معنا[٢] ، فقد رمى على عاتق الإمام مسؤولية دفع الضرر عن الفقراء لاسيما إذا تعرضت البلاد لفاقة أو قحط أو جدب، فقال: «وإن قدرت آفة وأزم وقحط وجدب، وعارضه تقدير رخاء في الأسعار تزيد معه أقدار الزكوات على مبالغ الحاجات[٣] ، فالوجه استحثاث الخلق بالموعظة الحسنة على أداء ما افترض اللّه عليهم في السُّنّة. فإن اتفق مع بذل المجهود في ذلك فقراء محتاجون لم تف الزكوات بحاجاتهم، فحق على الإمام أن يجعل الاعتناء بهم من أهمِّ أمر في باله، فالدنيا بحذافيرها لاتعدل تضرر فقير من فقراء المسلمين في ضر. فإذا تقرر ما ذكرنا فالوجه عندي إذا ظهر الضر وتفاقم الأمر، وأنشبت المنية أظفارها وأشفى المضرورون، واستشعر الموسرون، أن يستظهر كل موسر بقوت سنة، ويصرف الباقي إلى ذوي الضرورات، وأصحاب الخصاصات، ولست أقول: إن منقرض السنة يستعقب انجلاء المحن، وانفصال الفتن على علم أو ظن غالب، ولكن لاسبيل إلى ترك الفقراء على ضرِّهم، ولا نعرف توفيقًا في الشرع ضابطًا يُنتهي إليه فيما يبذله الموسر وفيما يُبقيه، ورأينا في السُّنّة قواعد شرعية تشير إلى هذه القضية، وفي اعتبار السنة أيضًا حالة ظنية عقلية»[٤] .

ومن القواعد التي طبقها الجويني فيما يتعلق بتصرفات الإمام المالية، قاعدة

---

(١) الجويني، الغياثي: ٢٠٤ - ٢٠٥.

(٢) انظر الفصل الرابع ص: ٢٥١.

(٣) المعنى: حدث جدب وقحط وآفة ولم يكن معها رخاء ورخص، يجعل الزكاة تفي بالحاجات.

(٤) الجويني، الغياثي: ٢٣٣ - ٢٣٦.

«تقديم المصلحة الأعلى على المصلحة الأدنى عند التعارض»، فقد قرر أن على الإمام أن يبدأ بالأهم فالأهم في توزيع المال المرصد للمصالح[١].

وقد أشار إلى هذا العز بن عبدالسلام، حيث قال: «.. فيصرف كل مال في جهاته الأهم فالأهم، ويصرف من ما وجده من أموال المصالح العامة في مصارفها أصلحها فأصلحها.»[٢].

ومن المسائل التي ذكرها الجويني مراعيًا فيها المصلحة العامة واعتبار العواقب والمآلات، ما يتعلق بفائض بيت المال، هل يُدَّخر أم يستنزف؟ مال الجويني إلى الادخار، قال: «فأما القول في نزف الأموال أو الاستظهار بالذخائر. ذهبت طوائف من علماء السلف إلى أن الإمام إذا أوصل كل ذي حق في بيت المال إلى حقِّه، ففضل في بيت المال مال فلا سبيل إلى تبقيته، بل يتعين تفريقه، واستيعاب جميع ما احتوته يد الإمام من الأموال.

والذي أقطع به أن الحاجات إذا انسدت، فاستمكن الإمام من الاستظهار بالادخار، فحتم عليه أن يفعل ذلك، ولست أرى ذلك من مسائل التحري التي تتقابل فيها مسالك الظنون.

والدليل القاطع على ذلك أن الاستظهار بالجنود والعسكر المعقود عند التمكن حتم، وإن بعد الكفار، وتقاصت الديار، لأن الخطة إذا خلت عن نجدة مُعَدّة، لم تأمن الحوادث والبوائق والآفات والطوارق. فلا مُعوَّل على مملكة لا معتضد، ولا مستند لها من الأموال، فإنها شوف الرجال، ومرتبط الآمال.»[٣].

ومن المسائل التي ذكرها الجويني، المتعلقة بسياسة الإمام المالية، مسألة ما إذا خلا بيت المال من المال، حيث فصّل - رحمه الله - القول فيها، فقال: «إذا

---

(١) أوردنا كلام الجويني من هذه المسألة عند الكلام عن قاعدة: «تقديم المصلحة الأعلى على المصلحة الأدنى عند التعارض» ص: ٢٨٧.

(٢) العز، القواعد: ١/٧٠.

(٣) الجويني، الغياثي: ٢٤٧ - ٢٥٠.

صفرت يد راعي الرعية عن الأموال والحاجات ماسة ، فليت شعري كيف الحكم ، وما وجه القضية ؟ .

فإن ارتقب الإمام حصول أموال في الاستقبال (أي انتظار الأموال المستقبلة) ضاع رجال القتال ، وجر ضياعهم أسوأ الأحوال .

وإن استرسل في مد اليد إلى ما يصادفه من مال ، من غير ضبط ، أفضى إلى انحلال ، والخروج عن قضايا الشرع في الأقوال والأفعال .

فإن بلي الإمام بذلك ، فليتئد ، ولينعم النظر هنالك ، فقد دفع إلى خطبين عظيمين :

أحدهما : تعريض الخطة للضياع .

والثاني : أخذ أموال من غير إسناد استحقاقه إلى مستند معروف مألوف »[1] .

إن الرأي الذي يرتئيه في هذه المسألة هو بحسب الأحوال التي تمر بها الأمة « فنقول : إذا خلا بيت المال انقسمت الأحوال ، ونحن نرتبها على ثلاثة أقسام . :

أحدها : أن يطأ الكفار - والعياذ باللّٰه - ديار الإسلام .

والثاني : ألا يطئوها ، ولكنا نستشعر من جنود الإسلام اختلالًا ، ونتوقع انحلالًا وانفلالًا ، لو لم نصادف مالًا ، ثم يترتب على ذلك استجراء الكفار في الأقطار ، وشوفهم إلى وطء أطراف الديار .

والثالث : أن يكون جنود الإسلام في الثغور والمراصد على أهب وعتاد ، وشوكة واستعداد ، لو وقفوا ، ولو نُدبوا للغزو والجهاد ، لاحتاجوا إلى ازدياد في الاستعداد ، وفضل استمداد ولو لم يمدوا لانقطعوا عن الجهاد .

فأما إذا وطيء الكفار ديار الإسلام ، فقد اتفق حملة الشريعة قاطبة على أنه يتعين على المسلمين أن يخفوا ويطيروا إلى مدافعتهم زرافات ووحدانا . ، فإذا كان هذا دين اللّٰه عزوجل ، دين الأمة ، ومذهب الأئمة ، فأي مقدار للأموال في هجوم هذه

(١) الجويني ، الغياثي : ٢٥٦ - ٢٥٧.

الأهوال ، لو مست إليها الحاجة ، وأموال الدنيا لو قوبلت بقطرة دم لم تعدلها ، ولم توازنها .

فإذا كانت الدماء تسيل على حدود الظُّبات ، فالأموال في هذا المقام من المستحقرات .

وأجمع المسلمون أجمعون على أنه إذا اتفق في الزمان مضيَّعون فقراء مملقون ، تعين على الأغنياء أن يسعوا في كفايتهم ، وكذلك اتفقوا كافة على وجوب بذل الأموال في تجهيز الموتى وغيره من جهات فروض الكفايات ، فلاح على أبلغ وجه في الإيضاح أنه يجب على الأغنياء في هذا القسم أن يبذلوا فضلات أموالهم . حتى تنجلي هذه الداهية ، وتنكفَ الفئة المارقة الطاغية .

فإما إذا لم يجر ذلك بعد ، ولكنا نحاذره ونستشعره لانقطاع موادّ الأموال ، واختلال الحال ، وإشارة الزمن إلى سوء المغبات في المآل ، ولو لم نتدارك ما نخف وقوعه لوقع في غالب الظن ، فهذا الفن ملحق بالقسم الأول قطعًا .

فأما القسم الثالث : وهو ألا نخاف من الكفار هجومًا ، لا خصوصًا في بعض الأقطار ولا عمومًا . ولكن الانتهاض إلى الغزوات والانتداب للجهاد في البلاد يقتضي مزيد عتاد واستعداد . فهل يُكلِّف الإمام المثرين والموسرين أن يبذلوا ما يستعدون به؟ هذا موقع النظر ومجال الفِكْر .

ذهب ذاهبون إلى أنه لا يكلفهم ذلك ، بل يرتقب في توجيه العساكر ما يحصل من الأموال .

والذي أختاره قاطعًا به أن الإمام يكلِّف الأغنياء من بذل فضلات الأموال ما تحصل به الكفاية والغناء ؛ فإن إقامة الجهاد ، فرض على العباد ، وتوجيه الأجناد على أقصى الإمكان والاجتهاد في البلاد محتوم لا تساهل فيه ، وما أقرب تقاعُدَنا عنهم إلى مسيرهم إلينا ، واستجرائهم علينا[1] .»[2] .

---

(١) فكيف بحالنا اليوم ، الله المستعان .

(٢) الجويني ، الغياثي : ٢٥٦ - ٢٦١ .

هذه أهم مقاصد التشريع من نصب الإمام، أشار إليها إمام الحرمين هنا وهناك - كما رأينا - بيد أنه لم يفته إيراد المقاصد الجزئية المتعلقة بالإمامة، عند ذكره لبعض الصفات الواجب توفرها في الإمام، فقد ذكر أن «الصفات المرعية في الأئمة تنقسم أقسامًا منها:

- ما يتعلق بالحواس.
- ومنها ما يتعلق بالأعضاء.
- ومنها ما يرتبط بالصفات اللازمة.
- ومنها ما يتعلق بالفضائل المكتسبة»[١].

أما فيما يتعلق بالحواس، فقد ذكر مقصد اشتراط البصر، والسمع، والنطق، في الإمام، حيث قال: «فأما البصر، فلا خلاف في اشتراطه؛ لأن فقده مانع الانتهاض في الملمات والحقوق، ويجر ذلك إلى المعضلات عند مسيس الحاجات، والأعمى ليس له استقلال بما يحصل من الأشغال. فكيف يتأتى منه تطوق عظائم الأعمال؟ ولا يميز بين الأشخاص في مقام التخاطب، وانعقاد الإجماع يغني عن الإطناب.

ومما نشترط من الحواس السمع، فالأصم الأصلم، الذي يعسر سماعه لا يصلح لهذا المنصب العظيم، لما سبق تقريره في البصر.

ولا يضر الوقر والطرش، كما لا يضر كلال البصر والعمش.

ومما يلتحق بما ذكرناه نطق اللسان، فالأخرس لا يصلح لهذا الشأن، وأما حاسة الشم والتذوق، فلا أثر لهما في الإمامة وجدتا أو فقدتا»[٢].

يقول القنوجي: «المقصود بالولاية العامة هو تدبير أمور الناس على العموم والخصوص، وإجراء الأمور مجاريها ووضعها مواضعها، وهذا لا يتيسر فيمن في حواسه خلل، لأنه يقتضي نقص التدبير إما مطلقًا أو بالنسبة إلى تلك الحاسة، كيف

---

(١) الجويني، الغياثي: ٧٦.

(٢) المرجع السابق: ٧٧.

والإمام والقاضي يحتاجان مثلًا إلى البصر لمشاهدة الخصوم ومعرفة أحوالهم، ويحتاجان إلى السمع لسماع كلامهم وما يوردونه لهم وعليهم، فولاية الأعمى والأخرس إنما هي بلاء مصبوب على الخصوم وتعذيب لهم مع الركون إلى ما يفعلانه لهذا النقص الواضح الظاهر، فهما مانعان من هذه الحيثية، مع أنهما فاقدان لأعظم مالا يتمّ المقتضى إلا به»[1].

هذا عن الحواس، أما بقية الأعضاء، فقال الجويني: «فأما ما يرتبط بنقصان الأعضاء، فكل ما لا يؤثر عدمه في رأي، ولا عمل من أعمال الإمامة، ولا يؤدي إلى شين ظاهر في المنظر، فلا يضر فقده ويجوز على هذا الاعتبار نصب المجبوب، والخصي..

وأما ما يؤثر عدمه في الانتهاض إلى المآرب والأغراض كفقد الرجلين واليدين، فالذي ذهب إليه معظم العلماء تنزيل هذه الآفات والعاهات منزلة العمى والصمم والخرس»[2].

وعن هذه الحواس يقول الماوردي: «القسم الثالث: ما يمنع من عقد الإمامة، واختلف في منعه من استدامتها وهو ما ذهب به بعض العمل، أو فقد به بعض النهوض، كذهاب إحدى اليدين، أو إحدى الرجلين، فلا يصح معه عقد الإمامة لعجزه عن كمال التصرف.»[3].

أما عن الصفات اللازمة، فذكر الجويني منها الشجاعة والشهامة، وبين المقصد من ذلك في قوله: «ومما يلتحق بهذا القسم: الشجاعة والشهامة، وهي خطة علية، ولا يصلح لإيالة طبقات الخلائق، وجر العساكر والمقانب، وعليات المناصب جبان خوار.

وهذه الصفة يبعد اكتسابها بالإيثار والاختيار، وإن كان يفيد كثرة مصارمة

---

(١) القنوجي، إكليل الكرامة: ١١٢.

(٢) الجويني، الغياثي: ٧٨.

(٣) الماوردي، الأحكام السلطانية: ٢٢.

الخطوب، وممارسة الحروب مزيد إلف، ومزية إقدام، إذا صادفت حسورًا مقدامًا، ومن فطر على الجبن واستشعار الحذر لايزداد على طول المراس إلا فرط الخور.»[١].

ومما يستأنس بذكره في هذا المقام شجاعته ﷺ، ومما جاء في ذلك: «**كان رسول اللّه ﷺ أحسن الناس وأشجع الناس**»[٢]، وقال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي اللّه عنه: «**كنا إذا حمي البأس ولقي القوم القوم اتقينا برسول اللّه ﷺ فلا يكون أحد منا أدنى إلى القوم منه**»[٣].

يقول ابن الأزرق: «من شروط الإمامة النجدة، لئلا يضعف عن إقامة الحدود، واقتحام الحروب، فمتى كان الإمام جبانًا، تحقر لضعفه، ونشأ عنه مفاسد جمّة. وينشأ عن ذلك أن تحتقر الأمة في الأعين، ويجترأ عليها كاجتراء عدوه عليه، وضياع قدره إلى غير ذلك مما لا يخفى لوضوحه، وإذ ذاك، فلابد من ترفع مقامه عن الإنصاف بهذا الخلق الذميم، وتحليه بضده اللائق بشريف منصبه، ومكين رتبته»[٤].

ومن المقاصد الجزئية المتعلقة بالإمامة، والتي تتعلق بالفضائل المكتسبة، مقصد اشتراط العلم بحيث يكون الإمام مجتهدًا، وفي هذا يقول الجويني: «فأما العلم، فالشرط أن يكون الإمام مجتهدًا بالغًا مبلغ المجتهدين، مستجمعًا صفات المفتين، ولم يؤثر في اشتراط ذلك خلاف. والدليل عليه أن أمور معظم أصول

---

(١) الجويني، الغياثي: ٨٣.

(٢) رواه البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب الشجاعة في الحرب والجبن، حديث رقم (٢٦٦٥): ١٠٣٨/٣.

(٣) رواه الحاكم في مستدركه، كتاب قسم الفيء، حديث رقم (٢٦٣٣): ١٥٥/٢.

(٤) ابن الأزرق، بدائع السلك: ٤٣٤/١، وابن الأزرق: هو محمد بن علي بن محمد الأصبحي الأندلسي، أبو عبدالله، شمس الدين الغرناطي، عالم اجتماعي سلك طريقة ابن خلدون، من كتبه: «الإبريز المسبوك في كيفية آداب الملوك»، و«تخيير الرياسة وتحذير السياسة»، و«بدائع السلك في طبائع الملك»، توفي سنة ٨٩٦هـ. انظر: الزركلي، الأعلام: ٢٨٩/٦.

الدين تتعلق بالأئمة. فأما ما يختص بالولاة وذوي الأمر، فلاشك في ارتباطه بالإمام، وأما ما عداه من أحكام الشرع، فقد يتعلق به من جهة انتدابه للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فلو لم يكن الإمام مستقلًا بعلم الشريعة، لاحتاج لمراجعة العلماء في تفاصيل الوقائع، وذلك يشتت رأيه، ويخرجه عن رتبة الاستقلال»[1] .

يقول القنوجي عن اشتراط الاجتهاد في الإمام: «ومنها (أي من شروط الإمامة): كونه مجتهدًا، وهذا من أهم الأمور وأقدمها؛ لأن المقصود من نصب الأئمة هو تنفيذ أحكام اللَّه عزوجل وجهاد أعداء الإسلام وحفظ البيضة الإسلامية، ودفع من أرادها بمكر، والأخذ على يد الظالم، وإنصاف المظلوم، وتأمين السبل وأخذ الحقوق الواجبة على ما اقتضاه الشرع ووضعها في مواضعها الشرعية، فإذا لم يكن له من العلم ما يهتدي به إلى الحق حَبَط خَبْط عشواء، ولا سيما إذا كان يباشر الأحكام الشرعية بنفسه ويورد ويصدر»[2] .

ولابد في الإمام من التقوى والورع، ويبين الجويني المقصد من ذلك بقوله: «فأما التقوى والورع، فلابد منهما، إذ لايوثق بفاسق في الشهادة على فلس، فكيف يولّى أمور المسلمين كافة، والأب الفاسق مع فرط حَدَبه وإشفاقه على ولده لا يعتمد في مال ولده، فكيف يؤتمن في الإمامة العظمى فاسق لا يتقي اللَّه؟ ومن لم يقاوم هواه ونفسه الأمارة بالسوء، ومن لم ينتهض رأيه بسياسة نفسه فأنى يصلح لسياسة خطة الإسلام»[3] .

وعبر بعض العلماء عن التقوى والورع بالعدالة، يقول الشيخ سعيد حوى - رحمه اللَّه -: «ويشترط في الإمام أو الخليفة أن يكون عدلًا، لأنه يتولى منصبًا يشرف على كل المناصب التي يشترط فيها العدالة، فكان من الأولى أن تشترط

---

(١) الجويني، الغياثي: ٨٤.
(٢) القنوجي، إكليل الكرامة: ١١٣.
(٣) الجويني، الغياثي: ٨٨.

العدالة في منصب الإمامة أو الخلافة .

والعدالة عند الفقهاء هي التحلي بالفرائض والفضائل ، والتخلي عن المعاصي والرذائل ، وعن كل ما يخل بالمروءة ، ويشترط بعضهم أن تكون مَلَكة لا تكلفًا ، ولكن البعض يرى أن التكلف إذا التزام أصبح ملَكَة وخلقًا »[١] .

ومن الصفات اللازمة الواجب توفرها في الإمام الذكورية ؛ ذلك لأن المرأة ، كما يقول الجويني : « مأمورة تلزم خدرها ، ومعظم أحكام الإمامة تستدعي الظهور والبروز ، فلا تستقلّ المرأة إذًا »[٢] .

وقد ورد في الحديث الشريف : «**لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة**»[٣] .

ويبين الشيخ سعيد حوى - رحمه اللَّه - السبب في منع المرأة من الولاية ، حيث يقول : « يشترط في الإمام أو الخليفة أن يكون ذكرًا ؛ لأن المرأة بطبيعتها لاتصلح لرئاسة الدولة ، وما تقتضيه هذه الوظيفة في المتاعب والعمل المستمر وقيادة الجيوش وتدبير الأمور »[٤] .

❁ ❁ ❁

(١) حوى ، الإسلام : ٣٨١.

(٢) الجويني ، الغياثي : ٩١ .

(٣) رواه البخاري ، كتاب المغازي ، باب كتاب النبي الى كسرى وقيصر ، حديث رقم (٤١٦٣) : ١٦١٠/٤ .

(٤) حوى ، الإسلام : ٣٨٠.

الفصل السادس

آثار المقاصد عند إمام الحرمين في التصرفات المالية

- المبحث الأول: مقصد «التيسير ومراعاة الحاجة» وآثاره في التصرفات المالية.
- المبحث الثاني: مقصد «درء الضرر» وآثاره في التصرفات المالية.
- المبحث الثالث: مقصد «منع الجهالة والغرر» وآثاره في التصرفات المالية.
- المبحث الرابع: مقصد «منع أكل أموال الناس بالباطل» وآثاره في التصرفات المالية.
- المبحث الخامس: مقصد «صيانة الأموال والأملاك وحرمتها» وآثاره في التصرفات المالية.
- المبحث السادس: مقصد «تداول الأموال ورواجها وآثاره في التصرفات المالية.
- المبحث السابع: مقصد «سد باب النزاع وسبل الضغائن» وآثاره في التصرفات المالية.



الفصل السادس
آثار المقاصد عند إمام الحرمين في التصرفات المالية

يطلق الأثر ويراد به معان، يقول الجرجاني: «الأثر له ثلاثة معان، الأول: معنى النتيجة، وهو الحاصل من شيء، والثاني: بمعنى العلامة، والثالث: بمعنى الجزء»[1].

وأجد أن المعنى الذي يعنينا – ههنا – هو المعنى الأول؛ فنتيجة لمقصد ما من مقاصد الشارع، يتقرر حكم ما، فالمقصود من «آثار المقاصد عند إمام الحرمين في التصرفات المالية»، طرف من الأحكام المتعلقة بالتصرفات المالية التي روعي فيها مقاصد الشريعة، والتي بنيت عليها، عند الجويني.

أما عن تعريف المال لغة: فهو كما يقول ابن منظور: «.. ما ملكته من جميع الأشياء.»[2]، ويقول: «قال ابن الأثير: المال في الأصل ما يملك من الذهب والفضة، ثم أطلق على ما يُقتنى ويملك من الأعيان.»[3].

وفي الاصطلاح: أورد بعض العلماء والباحثين تعريفات للمال.

– فعرفه الإمام الشافعي بقوله: «لا يقع اسم المال إلا على ماله قيمة يباع بها، وتلزم متلفه، وإن قلت، ومالا يطرحه الناس، مثل الفلس وما أشبه ذلك»[4].

– وعرفه الشاطبي بأنه: «ما يقع عليه الملك، ويستبد به المالك عن غيره، إذا أخذه من وجهه»[5].

– ونقل ابن نجيم عن المقدسي تعريفه للمال، فقال: «المال: اسم لغير

---

(١) الجرجاني، التعريفات: ٢٣.
(٢) ابن منظور، لسان العرب: ١١/٦٣٥.
(٣) المرجع السابق: ١١/٦٣٦.
(٤) السيوطي، الأشباه والنظائر: ٣٢٧.
(٥) الشاطبي، الموافقات: ٢/١٠.

الآدمي، خلق لمصالح الآدمي، وأمكن إحرازه والتصرف فيه على وجه الاختيار»[١].

- وعُرّف بأنه: «ما يميل إليه الطبع، ويمكن ادخاره لوقت الحاجة»[٢].

- وعرفه ابن عابدين: «ما يميل إليه الطبع، ويجري فيه البذل والمنع»[٣].

- وعرفه أيضًا بقوله: «المال: ما خلق لمصالح الآدمي، ويجري فيه الشح والضنة»[٤].

- وعرفه ابن عاشور: «المال: هو كل ما به غنى صاحبه في تحصيل ما ينفع لإقامة شؤون الحياة»[٥].

- كما عرفه بقوله: «المال: ما بقدره يكون قدر إقامة نظام معاش أفراد الناس في تناول الضروريات والحاجيات والتحسينيات، بحسب مبلغ حضارتهم حاصلًا بكدح»[٦].

- وعرفه مصطفى شلبي: «المال: ما يمكن حيازته وإحرازه والانتفاع به انتفاعًا معتادًا»[٧].

- وعرفه أحمد الدريويش: «المال: ما كان له قيمة مادية بين الناس، وجاز شرعًا الانتفاع به في حال السعة والاختيار»[٨].

---

(١) ابن نجيم، البحر الرائق: ٥/٢٧٧، وابن نجيم: هوزين العابدين بن إبراهيم بن محمد الشهير بابن نجيم، من فقهاء الحنفية، له تصانيف عدة، منها «الأشباه والنظائر»، و«البحر الرائق في شرح كنز الدقائق»، توفي سنة ٩٧٠هـ. انظر: الزركلي، الأعلام: ٣/١٠٤.

(٢) المرجع السابق: ٥/٢٧٧.

(٣) ابن عابدين، الدر المختار: ٥/٥٠.

(٤) ابن عابدين، منحة الخالق على البحر الرائق: ٥/٢٧٧ وابن عابدين: هو محمد أمين بن عبدالعزيز عابدين الدمشقي، فقيه حنفي، له تصانيف، منها: «رد المحتار على الدر المختار»، و«نسمة الأسحار»، توفي سنة ١٢٥٢هـ. انظر: المراغي، الفتح المبين: ٣/٤٧.

(٥) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي: ١٩٨.

(٦) ابن عاشور، التحرير والتنوير: ٢/١٨٧.

(٧) مصطفى شلبي، المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي: ٣٣٠.

(٨) أحمد الدريويش، أحكام السوق في الإسلام: ٥٩.

هذه جملة من تعريفات بعض العلماء للمال، وبالتأمل نجد كما قال الدكتور عز الدين بن زغيبة أن «التعريف اللغوي للمال يعتبر أساسًا لجميع التعاريف الاصطلاحية له، حتى أن الشارع الحكيم لم يحدد للمال معنى خاصًا كما حدده لغيره من الألفاظ مثل الصلاة، والصيام، والنكاح، وأمثالها، وإنما تركه لعرف الناس وما يستعملونه فيه حسب الزمان والمكان»[١].

أما عن التصرفات، فالتصرف بوجه عام هو: «كل ما يصدر عن الشخص المميز بناء على إرادته، ويرتب عليه الشارع أثرًا من الآثار، سواء أكان هذا الأثر في مصلحة هذا الشخص أو لم يكن في مصلحته. وسواء أكان ذلك متضمنًا إرادة إنشاء حق من الحقوق أم لا»[٢].

والمعنيّ بالتصرفات المالية - هنا - هو جملة المعاملات المالية التي يكون فيها التعامل المالي قائمًا على تبادل الأموال والممتلكات والأمتعة والعوضات، كالبيع والشراء، والإجارة، والمزارعة والمساقاة والسلم، والضمانات وغير ذلك[٣].

هذه بعض معاني مصطلحات عنوان هذا الفصل، ذكرتها لتعلم أبعاده.

من المعلوم أن الشارع الحكيم لم يتوغل في تفصيلات أحكام التصرفات والمعاملات المالية، أو فلنقل العادات بوجه عام، توغله في تفصيله لأحكام العبادات؛ ذلك لأن الأصل في العبادات هو التعبد دون الالتفات إلى المعاني، والأصل في العادات الالتفات إلى المعاني[٤]، فهي تقوم على أساس المبادئ العامة والقواعد الكلية، الموضوعة لمصالح العباد. يقول الإمام الشاطبي: «وأما أن الأصل في العادات الالتفات إلى المعاني، فلإمور، أولها الاستقراء، فإنا وجدنا الشارع قاصدًا لمصالح العباد، والأحكام العادية تدور معها حيثما دارت، فترى

---

(١) ابن زغيبة، مقاصد الشريعة الخاصة بالتصرفات المالية: ٣٢ - ٣٣.
(٢) السرجاني، الملكية ونظرية العقد: ٥٢.
(٣) الخادمي، علم المقاصد الشرعية: ١٧٥.
(٤) الشاطبي، الموافقات: ٢/٣٠٠.

الشيء الواحد يمنع في حالٍ لاتكون فيه مصلحة فإذا كان فيه مصلحة جاز»[١] .

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية : «إن تصرفات العباد من الأقوال والأفعال نوعان : عبادات يصلح بها دينهم ، وعادات يحتاجون إليها . فاستقراء أصول الشريعة أن العبادات التي أوجبها اللَّه أو أباحها لا يثبت الأمر بها إلا بالشرع ، وأما العادات فهي ما اعتاده الناس في دنياهم مما يحتاجون إليه .

والأصل فيه عدم الحظر ، فلا يحظر منه إلا ما حظره اللَّه ورسوله»[٢] .

ومن هنا تظهر أهمية المقاصد ، العامة منها والخاصة بالنسبة للعادات ، باعتبارها ركائز يعتمد عليها للوصول للأحكام الشرعية ، في كل عصر وقطر ، وتحت أي ظرف ، يقول ابن عابدين : «كثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان ، لتغير عرف الناس ، أو لحدوث ضرورة ، أو لفساد أهل الزمان ، بحيث لو بقي الحكم على ماكان عليه أولًا للزم منه المشقة والضرر بالناس ، ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير ، ودفع الضرر والفساد ، ولهذا ترى مشايخ المذهب خالفوا مانص عليه المجتهد في مواضع كثيرة بناها على ما كان في زمنه ، لعلمهم بأنه لو كان في زمنهم لقال بما قالوا أخذًا من قواعد مذهبه»[٣] .

يقول الدكتور نزيه حماد : «وحيث كان النمو والمرونة والتطور سمة بارزة واضحة القسمات في موكب الفقه الإسلامي الحافل على مدى العصور والدهور ، فإننا في هذا العصر في أمس الحاجة إلى استبقاء هذه السمة ملازمة له في كل مجال ، وخصوصًا على صعيد المعاملات المالية ، والأدوات والأساليب الاستثمارية ، لتكفل له الخلود والبقاء ، ودوام تحقيق مصالح الأمة والوفاء حاجاتها»[٤] .

---

(١) الشاطبي ، الموافقات : ٢/٣٠٥.

(٢) ابن تيمية ، الفتاوى الكبرى : ٤/١٢ .

(٣) ابن عابدين ، مجموع رسائل ابن عابدين : ٢/١٢٥ .

(٤) نزيه حماد ، قضايا فقهية معاصرة : ١٥ .

ويجدر بي - في هذا المقام - أن أشير إلى أن المقصد الأهم، الذي يجب أن يراعى في كافة التصرفات المالية هو «حفظ الأموال»، أموال الأفراد، وأموال الأمة من باب أولى، وإن المقاصد الخاصة أو الجزئية ذات الصلة بالتصرفات المالية، تتضافر جميعها لتحقيق هذا المقصد، يلمح إلى هذا ابن عاشور، حيث قال: «المقصد الأهم هو حفظ مال الأمة، وتوفيره لها، وأن مال الأمة لمَّا كان كلًّا مجموعيًّا، فحصول حفظه يكون بضبط أساليب إدارة عمومه، وبضبط أساليب حفظ أموال الأفراد وأساليب إدارتها، فإن حفظ المجموع يتوقف على حفظ جزئياته، وإن معظم قواعد التشريع المالي متعلقة بحفظ أموال الأفراد، وآئلة إلى حفظ مال الأمة؛ لأن منفعة المال الخاص عائدة إلى المنفعة العامة لثروة الأمة»[1].

وفي هذا الفصل سوف ألقي الضوء على المقاصد الخاصة بالتصرفات المالية عند إمام الحرمين، مع عرض بعض الآثار لهذه المقاصد من كتابه: «نهاية المطلب في دراية المذهب». غير أني جعلت الحديث في المبحثين: الأول والثاني من هذا الفصل، عن مقصدين عامين، أو قاعدتين مقاصديتين، وهما: مقصد «التيسير ومراعاة الحاجة»، ومقصد «دفع الضرر»، لمالهما من آثار ملموسة في أحكام التصرفات المالية. فإلى أولى هذه المباحث.

❁ ❁ ❁

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة: ٣٣٦.

المبحث الأول
مقصد « التيسير ومراعاة الحاجة » وآثاره في التصرفات المالية

هذا مقصد عام، وسمة من سمات التشريع الإسلامي، وخاص - في نفس الوقت - بالنسبة للتصرفات المالية، فلا تخفى علينا حاجة الناس إلى معاملة بعضهم بعضًا، فإن ذلك من لوازم اجتماعهم واستقرار حياتهم؛ فجعل الشارع تعاملهم قائمًا على التيسير ومراعاة حوائجهم بما يحقق مصالحهم.

يلمح إلى هذا الإمام الجويني، بقوله: «وإذا ساغت المعاملات فلا تخصيص لبعضها بالجواز، فإن منها ماهو وصيلة إلى الأقوات والملابس ونحوها، ومنها ماهو تجائر (أي تجارات)، وهي مكاسب لاسبيل إلى حسمها. والقول الضابط في ذلك أن مالا يعلم تحريمه في المعاملات، فلا حجر فيه عند خلو الزمان عن علم التفاصيل»(١)، فهو يعّول - رحمه اللّٰه - على هذا المقصد ويعتمد عليه عند افتراضه خلو الزمان عن المفتين ونقلة المذاهب، أو عند اندراس المذهب، وقال: «إن فرض اختلاط مالا يتناهى عندنا بما لا يتناهى، فإن كان ما ذكرته محفوظًا عند أهل الزمان بنوا عليه ما سبق من حمل الأمر على براءة الذمة، عند تخيل الوجوب من غير استيقان، وكذلك ينبني الأمر على الحل ورفع الحرج، فيما لا يستيقن فيه تحريم»(٢).

كما إن الجويني اعتمد على هذا المقصد، إذا عمّ الحرام، ولم يجد الناس إلى الحلال سبيلًا، حيث قال: «الحرام إذا طبّق الزمان وأهله، ولم يجدوا إلى طلب الحلال سبيلًا، فلهم أن يأخذوا منه قدر الحاجة، ولا تشترط الضرورة التي نرعاها في إحلال الميتة في حقوق آحاد الناس، بل الحاجة في حق الناس كافة تنزل منزلة الضرورة في حق الواحد المضطر»(٣).

---

(١) الجويني، الغياثي: ٤٩٦ - ٤٩٧.
(٢) المرجع السابق: ٥٠٢.
(٣) المرجع السابق: ٤٧٨ - ٤٧٩.

من هنا كان لهذا المقصد آثاره في التصرفات المالية ، من ذلك :

١ - مشروعية بيع السلم :

السَلَم والسلف بمعنى واحد[(١)] ، يقول ابن منظور : «أسلم إليه الشيء دفعه»[(٢)] ، وقال : «يقال : أسلم وسلم : إذا أسلف ، وهو أن تعطي ذهبًا وفضة في سلعة معلومة إلى أمد معلوم ، فكأنك قد أسلمت الثمن إلى صاحب السلعة وسلمته إليه»[(٣)] .

وعن تعريف السلم في الاصطلاح ، يقول الإمام الجويني : «السلم والسلف اسمان للعقد الذي قصد في هذا الكتاب . . وذكر الأصحاب عبارتين مشعرتين بمقصود السلم ، أحدهما : أنه عقد على موصوف في الذمة ، ببدل يعطى عاجلًا . والثانية : أنه عقد يفتقر إلى بدل ما يستحق تسليمه عاجلًا في مقابلة مالا يستحق تسليمه عاجلًا»[(٤)] .

والسلم شرع رخصةً ، فهو في الأساس يخالف القياس ؛ لأنه داخل في قوله ﷺ : « **لا تبع ماليس عندك** »[(٥)] ، فهو عقد غرر ، يقول إمام الحرمين : «السلم عقد غرر ، وكذلك الإجارة عقد غرر ، فإن المنافع توجد شيئًا فشيئًا ، ولا يستقر الضمان مالم تنقض المدة في يد المكتري ، وقد يعرّض تلف العين المستأجرة ، وانفساخ

---

(١) ابن منظور ، لسان العرب : ١٥٩/٩ ، الرازي ، مختار الصحاح : ١٣١ .

(٢) ابن منظور ، لسان العرب : ٢٩٢/١٢ .

(٣) المرجع السابق : ٢٩٥/١٢ .

(٤) الجويني ، نهاية المطلب : (ث) : ٨٦ .

(٥) رواه أبو داود ، كتاب الإجارة ، باب في الرجل يبيع ما ليس عنده ، حديث رقم (٣٥٠٣) : ٣/ ٢٨٣ ، ورواه ابن ماجه ، كتاب التجارات ، باب النهي عن بيع ما ليس عندك . . ، حديث رقم (٢١٨٧) : ٧٣٧/٢ ، ورواه الترمذي ، كتاب البيوع ، باب كراهية بيع ما ليس عندك ، حديث رقم (١٢٣٢) : ٥٣٤/٣ ، ورواه النسائي ، كتاب البيوع ، باب بيع ما ليس عند البائع ، حديث رقم (٦٢٠٦) : ٣٩/٤ ، ورواه البيهقي ، كتاب البيوع ، باب من قال يجوز بيع العين الغائبة ، حديث رقم (١٠٢٠٢) : ٢٦٧/٥ ، ورواه عبدالرزاق ، كتاب البيوع ، باب النهي عن بيع الطعام حتى يستوفى ، حديث رقم (١٤٢١٢) : ٣٨/٨ .

الإجارة في المدة المستقبلة، ثم تمس الحاجة إلى توزيع الأجرة المسماة على ما مضى وبقي، فإذا لم تكن الأجرة معلومة، جر ذلك ضبطًا وجهالة يعسر دفعها، والفقه في العقد إنهما جُوِّزا على حسب الحاجة، واحتمل فيها من الغرر ما يليق بقدر الحاجة، فمما يُفرض زائدًا على مقدار الحاجة فسد وأفسد»[١].

وعن حجية السلم قال الجويني: «الأصل في السلم: الكتاب والسنة والإجماع، فأما الكتاب: فآية المداينات[٢]. قال ابن عباس في تفسير الآية: «أشهد باللّه أن المضمون إلى أجل مسمى أحله اللّه وأذن» وتلى هذه الآية. وروى ابن عباس أن النبي ﷺ دخل المدينة فوجدهم يسلفون في التمر السنة، وربما قال السنتين والثلاث، فقال عليه السلام: «**من أسلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم**»[٣]، والإجماع منعقد على صحة السلم»[٤].

٢- مشروعية بيع العرايا:

قال ابن منظور: «... العرايا واحدتها عرية، وهي النخلة يعريها صاحبها رجلًا محتاجًا، والإعراء أن يجعل له ثمرة عامها»[٥].

وقد اختلف الفقهاء في حقيقتها، فذهب بعضهم إلى أنها بيع رُطب في رؤوس نخلة بتمر كيلًا. وذهب بعضهم إلى أن معناها أن يعري الرجل غيره ثمر نخلة من نخله، ثم يبدوا له قبل أن يسلم ذلك إليه ألا يمكنه من ذلك، فيعطيه مكانه خرصه تمرًا، فيخرج بذلك من إخلاف الوعد[٦].

والرأي الأول هو مذهب الشافعية[٧]، والذي أيده الجويني، قال -رحمه اللّه-:

---

(١) الجويني، نهاية المطلب: (ديب م٢): ٢٢- ٢٣.

(٢) سورة البقرة، آية: ٢٨٢.

(٣) رواه البخاري، كتاب السلم، باب السلم في وزن معلوم، حديث رقم (٢١٢٥): ٢/٧٨١، ورواه مسلم، كتاب المساقاة، باب السلم، حديث رقم (١٦٠٤): ٣/١٢٢٦.

(٤) الجويني، نهاية المطلب: (مف): ٨٥ - ٨٦.

(٥) ابن منظور، لسان العرب: ١٥/٤٩ - ٥٠.

(٦) الرافعي، العزيز: ٤/٣٥٦، نزيه حماد، معجم المصطلحات الاقتصادية: ٢٤١.

(٧) الشربيني، مغني المحتاج: ٢/ ٩٣.

« قال الشافعي : أخبرنا مالك عن داود بن حصين عن أبي سفيان مولى ابن أبي أحمد عن أبي هريرة : أن رسول اللّه ﷺ : **أرخص في بيع العرايا فيما دون خمسة أوسق ، أو في خمسة أوسق** » . الشك من داود إلى آخر الباب . إذا باع رجل الرطب على رؤوس الشجر بالتمر الموضوع على الأرض ، وخرص الرطب قدرًا ، ثم قدره تمرًا ، ثم باعه بخرصه من التمر الموضوع على الأرض ، وجرى البيع فيما دون خمسة أوسق ، فالبيع صحيح عند الشافعي ، ومعتمد الباب الخبر الذي رواه أبو هريرة »[١] .

وقد رخص الشارع في العرايا ، رغم أنها مخالفة للقياس ، فهي من المزابنة التي نهى الرسول ﷺ[٢] ؛ وذلك لحاجة الناس ، قال إمام الحرمين : « فالأصل (أي في بيع العرايا) أن يطرد التحريم الثابت على موجب القياس »[٣] ، وقال : « فإن الغرض الذي أشار إليه الخبر أن يبذل الإنسان قوته من التمر ، ويستبدل رطبًا على الشجر بأكله على مر الزمن شيئًا فشيئًا مع أهله رطبًا ، وهذا لا يتحقق في الرطب الموضوع فإنه بين أن يفسد وبين أن يجف »[٤] .

٣- مشروعية القراض (المضاربة) :

القرض لغة : القطع ، والقراض والمقارضة : المضاربة[٥] ، والمضاربة تأتي بمعنى السير والسفر ، يقول ابن منظور : «ضرب في الأرض ، يضرب ضربًا وضربانًا ومضربًا بالفتح خرج فيها تاجرًا أو غازيًا .

---

(١) الجويني ، نهاية المطلب : (ديب م١) : ٢٢٤ ، وانظر : الشافعي ، مسند الشافعي : ١/ ١٤٤ ، الأم : ٣/ ٥١ .

(٢) رواه البخاري ، كتاب البيوع ، باب بيع التمر على رؤوس النخل حديث رقم (٢٠٧٨) : ٢/ ٧٦٤ ، ورواه مسلم ، كتاب البيوع ، باب تحريم بيع الرطب بالتمر إلا في العرايا ، حديث رقم (١٥٤١) : ٣\ ١١٧١ ، والمزابنة هي : بيع الرطب على رأس النخل بالتمر على وجه الأرض . الرافعي ، العزيز : ٤/ ٣٥٤ .

(٣) الجويني ، نهاية المطلب (ديب م١) : ٢٢٤ .

(٤) المرجع السابق : (ديب م١) : ٢٢٨ - ٢٢٩ .

(٥) الفيروزآبادي ، القاموس المحيط : ١/ ٨٤٠ - ٨٤١ .

يقال : ضرب في الأرض : إذا سار فيها مسافرًا .»[١] . وتأتي - كذلك بمعنى الكسب والطلب ، قال ابن منظور : «يقال فلان يضرب المجد أي : يكسبه ويطلبه .»[٢] .

وفي الاصطلاح عرّفها الجويني بقوله : «القراض والمضاربة لفظان دالان على معاملة على أحد النقدين ، أو عليهما بين مالك رأس المال والعامل الذي لا يملك من رأس المال شيئًا ، على أن يتجر العامل ، وما يرزق اللَّه من ربح فهو مقسوم بينه وبين المالك على جزئية يتوافقان عليها شرطًا .»[٣] .

وهذه المعاملة أبيحت لحاجة الناس لها ، فالكثيرون لديهم المال وتنقصهم الخبرة أو التفرغ ، وغيرهم لديهم الخبرة والقدرة ولا يملكون المال ، وإلا فالمضاربة على خلاف القياس لما فيها من جهالة ، يقول الجويني : «مبنى هذه المعاملة على الاتساع في طرق تحصيل الربح ، والشرع إذا احتمل ما في القراض من الجهالة لهذا السبب . .»[٤] .

وعن حجية المضاربة يقول الجويني : «المعاملة صحيحة باتفاق العلماء على الجملة ، وإن كان من خلاف ففي التفصيل ، وتكلم الشافعي ورآى ذلك مأخذ الإجماع ، وقال : «الإجماع وإن كان حجة قاطعة سمعية ، فلا يتحكم أهل الإجماع بإجماعهم وإنما يصدر الإجماع عن أصل» فنبه رضي اللَّه عنه على وجوب البحث عن أصل هذا الإجماع على من يبغي النظر في مآخذ الشريعة .»[٥] .

٤- مشروعية المساقاة :

المساقاة لغة من السقي[٦] ، وهي : «أن يستعمل رجل رجلًا في نخيل أو كروم

---

(١) ابن منظور ، لسان العرب : ١/٥٤٤ .

(٢) المرجع السابق : ١/٥٤٤ .

(٣) الجويني ، نهاية المطلب : (مف) : ١١٥ .

(٤) المرجع السابق : (مف) : ١٢٣ .

(٥) المرجع السابق (مف) : ١١٥ .

(٦) المناوي ، التوقيف : ٦٥٣ .

ليقوم بإصلاحها على أن يكون له سهم معلوم مما نقله . »[١] .

ولا يخرج استعمال الفقهاء للكلمة عن المعنى اللغوي ، فقد عرفها الجويني بقوله : « المساقاة أن يعامل مالك الكروم والنخيل من يحسن العمل فيها ليقوم بسقيها وتعهدها ، ويشترط للعامل جزاءً معلومًا مما يخرج من الثمر »[٢] .

القياس أن المساقاة لا تجوز ؛ لأنها عقد على معدوم ، وعوض مجهول ، حالها حال القراض ، لكنها جُوِّزت للحاجة ، قال إمام الحرمين : « مبنى المعاملة (أي المساقاة) على مسيس الحاجة إذ ملاك الأشجار في الغالب معجزون عن القيام بتعهد الأشجار ، فأثبت الشارع هذه المعاملة ، وأثبت حظ العامل في جزء من الثمار حتى يحرص ويبذل المجهود في النقد والتعهد كما ذكرنا في عامل القراض »[٣] .

وعن حجية المساقاة ، يقول الجويني : « هذه المعاملة جائزة عندنا خلافًا لأبي حنيفة[٤] ، ومعتمد الشافعي رضي اللّه عنه في جوازها[٥] ما روي أن رسول اللّه ﷺ لما فتح خيبر ، واقتسم بساتينها بين الغانمين ، وأجلى أهل خيبر عنها ، فجاؤوا مستأمنين ، فقالوا : نحن أعرف بالنخيل منكم فاعطونا نكفكم . فساقاهم رسول اللّه ﷺ على شطر ما يخرج منها من تمر وزرع . وقال : «**أقركم ما أقركم اللّه تعالى**»[٦] »[٧] .

٥- مشروعية الإجارة :

« الإجارة من أجر يأجر وهو ما أعطيت من أجر في عمل ، والأجر الثواب »[٨] .

---

(١) الرازي ، مختار الصحاح : ١٢٨ .
(٢) الجويني ، نهاية المطلب : (مف) : ١٩٦ .
(٣) المرجع السابق : (مف) : ١٩٨ .
(٤) المرغياني ، الهداية شرح البداية : ٤ / ٥٩ .
(٥) الشافعي ، الأم : ٧ / ١١١ .
(٦) رواه البخاري ، حديث رقم (٢٥٨٠) : ٢/٩٧٣ ، ورواه مسلم (١٥٥١) : ٣/١١٨٧ .
(٧) الجويني ، نهاية المطلب : (مف) : ١٩٦ .
(٨) ابن منظور ، لسان العرب : ٤/١٠ .

وفي الاصطلاح عرفها الجويني بأنها: «معاملة.. تورد على منافع مقصودة قابلة للبذل والإباحة على شرط الإعلام مع العوّض المبين»[١].

والقياس يقتضي أن الإجارة لاتجوز، يقول إمام الحرمين: «الإجارة جازت خارجة عن الأقيسة. فإن مقابلة العوض الموجود بالعوض المعدوم خارج عن القياس المرعي في المعاوضات، فإن قياسها ألا يتقابل إلا موجودان، ولكن احتمل ذلك في الإجارة لمكان الحاجة، وقد ذكرنا أن الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة في حق آحاد الأشخاص»[٢].

وقال: «.. ولسنا ننكر أن الإجارة من حيث وردت على منافع لم تخلق، مايلة عن القياس بعض الميل، ولكنها مسوّغة لعموم الحاجة، وقد ذكرنا في مواضع أن الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة، ثم ما ثبت أصله بالحاجة لم يتوقف إثباته وتصحيحه في حق الآحاد على قيام الحاجة، حتى يقال الإجارة تنعقد في حق من لا مسكن له وهو يحتاج إلى المسكن، ولا ينعقد في حق من يملك المساكن، بل يعمم حكم التجويز الكافة»[٣].

وقال - أيضًا -: «ومبنى تصحيح الإجارة على الضرورة والحاجة»[٤].

وعن حجية الإجارة، قال إمام الحرمين: «قد أجمع من بإجماعه اعتبار على صحة الإجارة، وتيمَّن الأئمة بذكر قصة شعيب في استئجار موسى صلوات اللّه عليهما، والاستئجار على الإرضاع منصوص عليه في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾[٥]، وروى أبو هريرة عن النبي عليه السلام قال: «**أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه**»[٦]، والحديث الذي أجراه رسول اللّه مثلًا أن قال:

---

(١) الجويني، نهاية المطلب: (ث): ٢٣٣.

(٢) الجويني، البرهان: ٢/٦٠٦.

(٣) الجويني، نهاية المطلب: (مف): ٢٣٣.

(٤) المرجع السابق: (مف): ٣١٣.

(٥) سورة الطلاق، آية: ٦.

(٦) رواه ابن ماجه، كتاب الرهون، باب أجر الأجراء، حديث رقم (٢٤٤٣): ٢/٨١٧.

« مثلكم ومثل من كان قبلكم من اليهود والنصارى كمثل رجل استأجر خبيرًا من الصبح إلى الظهر بقيراط »[١] معروف وهو أصل الباب ، وقال ﷺ : **« ثلاثة أنا خصمهم ومن كنت خصمه خصمته : رجل باع حرًا وأكل ثمنه ، ورجل استأجر أجيرًا فاستوفى منفعته ولم يؤد أجره ، ورجل أعطاني صفقة يمينه ثم غرر »**[٢] . وأجّر علي ابن أبي طالب نفسه من يهودي ، وكان يستقي له الماء كل دلو بتمرة[٣] . »[٤] .

٦- مشروعية الجعالة :

« الجُعل والجعال والجعيلة والجِعالة والجُعالة والجَعالة ، الكسر والضم عن اللحياني كل ذلك ما جعل له على عمله ، والجعالة بالفتح الرشوة عن اللحياني أيضًا . »[٥] .

واصطلاحًا : « التزام عوض معلوم على عمل معين أو مجهول عسر علمه »[٦] .

والشارع جوّز الجعالة على خلاف القياس ، ومخالفتها للقياس لما فيها من الجهالة والغرر ، ورخِّصت لحاجة الناس ، قال إمام الحرمين : « هذه معاملة أثبتت واحتمل فيها جهالة ، لمسيس الحاجة إليها ، وسميت جعالة لما فيها من ذكر الجعل ، ووجه مسيس الحاجة إليها أن العبد إذا أبق والبهيمة إذا شردت ومست الحاجة إلى ردّها ، وقد لايستقل به صاحب الواقعة ولا يسمح به من يتمكن منه متبرعًا ، والغالب وقوع هذه الوقائع عند الجهل بمكان العبد الآبق والجهة التي أخذ منها ، وإذا كنا نحتمل جهالة القراض توصّلًا إلى تحصيل الأرباح من غير اضطرار

---

(١) رواه عبدالرزاق في مصنفه ، باب مثل هذه الأمة . . ، حديث رقم (٢٠٩١١) : ١١/٤٢٨ .

(٢) رواه البخاري ، كتاب البيوع ، باب إثم من باع حرا ، حديث رقم (٢١١٤) : ٢/٧٧٦ .

(٣) رواه ابن ماجه ، كتاب الرهون ، باب الرجل يسقي كل دلو بتمرة . . ، حديث رقم (٢٤٤٦) : ٢/ ٨١٨ ، ورواه البيهقي ، كتاب الإجارة ، باب لاتجوز الإجارة حتى تكون معلومة . . ، حديث رقم (١١٤٢٩) : ٦/١١٩ .

(٤) الجويني ، نهاية المطلب : (مف) : ٢٣٣ .

(٥) ابن منظور ، لسان العرب : ١١/١١١ .

(٦) الشربيني ، مغني المحتاج : ٢/٤٢٩ .

وإرهاق إليها فجهالة الجعالة أولى بالاحتمال»[(١)] .

٧- **مشروعية الحوالة :**

الحوالة في اللغة : التحول والانتقال[(٢)] . وفي الاصطلاح عبر عنها الجويني بقوله : «ولا يخفى أن الحوالة متضمنها مقابلة دين في ذمة بدين في ذمة أخرى»[(٣)] . وعرِّفت بأنها : «عقد يقتضي تحول دين من ذمة إلى ذمة»[(٤)] .

والحوالة شرعت على خلاف القياس للحاجة ؛ لأن المحيل باع ما في ذمة المحال عليه بما في ذمته للمحتال ، والمحتال باع ما في ذمة المحيل بما في ذمة المحال عليه ، فالبائع المحيل والمشتري المحتال والمبيع دين المحيل والثمن دين المحتال[(٥)] . قال إمام الحرمين : «.. والحوالة مجمع عليها . . . ،هي في مخالفتها قياس البياعات ؛ لما فيها من الحاجة الحاقة ، تشبه القرض ، والسلم والإجارة ، وكل عقد أثبته الشرع مرفقًا خارجًا عن قياس النظائر»[(٦)] .

إن جميع المعاملات المالية التي مرت معنا ، مخالفة للقياس ، إلا أن الشارع الحكيم أجازها تلبية لحاجات الناس ومتطلباتهم ، وهذا مظهر من مظاهر اليسر في الدين ، الذي قصده الشارع في تشريعه للأحكام ، قال تعالى : ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾[(٧)] .

❁ ❁ ❁

---

(١) الجويني ، نهاية المطلب : (مف) : ٥٠١ .
(٢) الدمياطي ، إعانة الطالبين : ٣/ ٧٤ .
(٣) الجويني ، نهاية المطلب : (ديب م٣) : ٤٢٢ .
(٤) الدمياطي ، إعانة الطالبين : ٣/ ٧٤ .
(٥) المرجع السابق : ٣/ ٧٥ .
(٦) الجويني ، نهاية المطلب : (ديب م٣) : ٤٢٢ .
(٧) سورة البقرة ، آية : ١٨٥ .

المبحث الثاني
مقصد « درء الضرر » وآثاره في التصرفات المالية

عرفنا عند كلامنا عن قاعدة «رفع الضرر» أن هذه القاعدة تسري في كل أحكام الشريعة الإسلامية، فكان من الطبيعي أن يعوّل عليها في أحكام التصرفات المالية، وأن تعتبر مقصدًا من مقاصدها، وهذا ما جعل الإمام الجويني يعتمد على هذا المقصد عند فرضه حالة ما إذا فسدت المكاسب وطبق الحرام في المطاعم والملابس، ومما قاله في هذا الصدد: «فالمرعي إذا دفع الضرار واستقرار الناس على ما يقيم قواهم. والضرار الذي ذكرناه في أدراج الكلام عنينا به ما يتوقع منه فساد البنية، أو ضعف يصد عن التصرف والتقلب في أمور المعاش»[١].

وفي الواقع إن هذا المقصد يتفرع عنه عدد من المقاصد الخاصة المتعلقة بالتصرفات المالية، والتي ستمر معنا، كمقصد منع الجهالة والغرر، ومقصد منع أكل أموال الناس بالباطل..، ولذا فإن آثار هذه المقاصد الخاصة تعد آثارًا لمقصد درء الضرر - أيضًا - غير أني أسلط الضوء - هنا على بعض الآثار التي تظهر فيها آثار مقصد «درء الضرر» بشكل مباشر، فمن هذه الآثار:

١- تحريم الاحتكار:

الاحتكار: «جمع الطعام ونحوه مما يؤكل واحتباسه انتظار وقت الغلاء به»[٢].

يقول إمام الحرمين: «المحتكر هو الذي يحبس الطعام حتى تزداد الأسعار غلاءً وارتفاعًا»[٣].

والحكمة من تحريم الاحتكار دفع الضرر عن عامة الناس، يقول الجويني:

---

(١) الجويني، الغياثي: ٤٨٠ - ٤٨١.

(٢) ابن منظور، لسان العرب: ٢٠٨/٤.

(٣) الجويني، نهاية المطلب: (ديب م٤): ٤٥٦.

« قال الأصحاب : المحتكر الذي يلحقه اللعن والوعيد صاحب مال يشتري الطعام ويحبسه ولا يتركه حتى يشتريه المساكين والضعفاء ، فأما من يشتري الطعام في وقت الرخص وكساد الأسواق ، ويحبسه ليبيعه إذا غلا ، فلا بأس ، فإن أصل احتكاره وتربصه كان في رخاء الأسعار ، حيث لا ضرار ، وربما يكون ما ادخره قائمًا مقام الدخر للناس ، ولولا ادخاره لكان يضيع ، ويتفرق . »[1] .

ويدلل الجويني على تحريم الاحتكار ، بقوله : «**روي أن رسول الله ﷺ قال : « الجالب مرزوق والمحتكر ملعون »**[2] ، وقال عليه السلام : «**من احتكر طعامًا أربعين يومًا ، يقصد به الغلاء على الناس برئت منه ذمة الله »**[3] »[4] .

٢- مشروعية الشفعة :

« الشُفعة بالضم وهي أن تشفع فيما تطلب فتضمه إلى ما عندك ، فتشفعه أي تزيده »[5] .

وفي الاصطلاح ، عرفت : «حق تملك قهري يثبت للشريك القديم على الحادث »[6] .

والشفعة شرعت لإزالة الضرر عن الشريك ، قال إمام الحرمين : « فالشفعة معتمدها درء ضرار مخصوص »[7] ، وقال : « .. ولأنها (أي الشفعة) حق يثبت في

---

(١) الجويني ، نهاية المطلب : (ديب م٤) : ٤٥٦ .

(٢) رواه ابن ماجه ، كتاب التجارات ، باب الحكرة والجلب ، حديث رقم (٢١٥٣) : ٧٢٨/٢ ، ورواه البيهقي ، كتاب البيوع ، باب ما جاء في الاحتكار ، حديث رقم (١٠٩٣٤) : ٣٠/٦ ، ورواه الدارمي ، كتاب البيوع ، باب في النهي عن الاحتكار ، حديث رقم (٢٥٤٤) : ٣٢٤/٢ .

(٣) رواه الحاكم في مستدركه ، كتاب البيوع ، حديث رقم (٢١٦٥) : ١٤/٢ ، ورواه ابن أبي شيبة ، كتاب البيوع والأقضية ، في احتكار الطعام ، حديث رقم (٢٠٣٩٦) : ٣٠٢/٤ .

(٤) الجويني ، نهاية المطلب : (ديب م٤) : ٤٥٦/٤ .

(٥) الفيروزآبادي ، القاموس المحيط : ٩٤٨/١ .

(٦) الرافعي ، العزيز : ٤٨٢/٥ .

(٧) الجويني ، نهاية المطلب : (مف) : ٢٧ .

المبيع لدفع الضرر»[١] ، وقال : «ومبنى الشفعة على دفع الضرار .»[٢] ، وقال : «فإن الغرض من الشفعة دفع الضرار عن الملك .»[٣] ، وقال : «الشفعة أثبتت في أصلها على دفع الضرر»[٤] ، والمعنى فيه ضرر مؤنة القسمة أو استحداث المرافق كالمصعد والمنور والبالوعة في الحصة الصائرة إليه، وقيل: دفع ضرر المشاركة»[٥] .

وعن حجية الشفعة يقول الجويني : «الأصل في الشفعة السنة والإجماع ، قال رسول اللّٰه ﷺ : «**الشفعة فيما لم يقسم ، فإذا وقعت الحدود فلا شفعة**»[٦] ، وقال عليه السلام : «**الشفعة في كل شرك من ربع أو حائط**»[٧] ، وأجمعوا على أصل الشفعة»[٨] .

٣- حكم ما إذا ثبت حق الشفعة لرجل واحد فعفا عن بعض حقه :

في هذه المسألة اعتبار لمقصد «درء الضرر» ، قال إمام الحرمين : «إذا ثبت حق الشفعة لرجل واحد فعفا عن بعض حقه ففي المسألة أوجه مشهورة مذكورة في الطرق :

أحدها : أنه يسقط جميع حقه فإن الشفعة لا تتبعض ، فإذا وجب القضاء بسقوط بعضها تداعى ذلك إلى أصلها ، وهي شبهة عند اتحاد المستحق بحق القصاص إذا ثبت لواحد فإنه لو عفا عن بعضه ، كان كما لو عفا عن جميعه .

والوجه الثاني : أن يلغو العفو عن البعض ، فلا أثر له ، والشفعة ثابتة بكمالها ،

---

(١) المرجع السابق : (مف) ٣٥.
(٢) المرجع السابق : (مف) : ٣٦.
(٣) المرجع السابق : (مف) : ٦٢.
(٤) الجويني ، نهاية المطلب : (مف) : ٧٩.
(٥) الشربيني ، مغني المحتاج : ٢/٢٩٦.
(٦) رواه البخاري ، كتاب الحيل ، باب في الهبة والشفعة . . ، حديث رقم (٦٥٧٥) : ٦/٢٥٥٨.
(٧) رواه مسلم ، كتاب المساقاة ، باب الشفعة ، حديث رقم (١٦٠٨) : ٣/١٢٢٩.
(٨) الجويني ، نهاية المطلب : (مف) : ٢٦.

فإن التبعيض إذا تعذر. وليست الشفعة مما تدرأ بالشبهة، فالوجه تغليب ثوبتها.

والوجه الثالث: أنه إذا سقط حقه سقط ما أسقطه، وبقي ما أبقاه، فإنه حق مالي، ولا يبعد تطرق الانقسام إليه. قال الشيخ أبوبكر: هذا الوجه إنما يخرج على ضعفه إذا رضي المشتري بأن يبعض عليه الصفقة، فأما إذا أبى ذلك وقال للشفيع إما أن تترك الجميع، وإما أن تأخذ الجميع فله ذلك»[١]، وينتقد الجويني هذا الوجه بقوله: «وهذا الذي قاله جنس لا يسوغ في القياس وغيره فإن تبعيض الصفقة على المشتري إضرار بيِّن وتعييب لما بقي في يده..»[٢]. وهذا هو المرعي في هذه المسألة.

❁ ❁ ❁

---

(١) الجويني، نهاية المطلب: (مف): ٦٣ - ٦٤.

(٢) المرجع السابق: (مف): ٦٤.

المبحث الثالث

مقصد « منع الجهالة والغرر » وآثاره في التصرفات المالية

الجهالة في اللغة من الجهل ، ضد العلم ، والجهل هو : خلو النفس من العلم ، أو اعتقاد شيء بخلاف ما هو عليه[١] .

ويستعمل الفقهاء « الجهالة » فيما إذا كان الجهل متعلِّقًا بخارج عن الإنسان ، كمبيع ومُشترى ، ومؤجّر ، وثمن ، ونحو ذلك من الأشياء[٢] .

أما الغرر فهو في اللغة : الخطر[٣] ، وفي الاصطلاح : « ما يكون مجهول العاقبة ، لايدرى أيكون أم لا »[٤] .

وعرفه الجويني بأنه : « ما ينطوي عن الإنسان عاقبته »[٥] .

ويوضح القرافي الفرق بين الجهالة والغرر ، بأن الغرر مالا يدرى هل يحصل أم لا ؟ كالطير في الهواء والسمك في الماء . أما ما عُلِم حصوله وجهلت صفته ، فهو المجهول ، كبيع الإنسان ما في كمّه ، فهو يحصل قطعًا ، لكن لايدرى أي شيء هو[٦] .

وذهب ابن تيمية إلى أن الجهالة نوع من أنواع الغرر ، فكل جهالة غرر ، وليس كل غرر جهالة[٧] .

هذا المقصد روعي في كثير من مسائل المعاملات ، وظهرت آثاره فيها ، حتى إن الإمام الجويني أمعن النظر فيه وجعله من التعبدات ، حيث قال : « أما المعاملات

---

(١) الفيروزآبادي ، القاموس المحيط : ١/١٢٧٦ ، وانظر : الموسوعة الفقهية : ١٦/١٩٧ .

(٢) الموسوعة الفقهية : ١٦/١٦٧ .

(٣) ابن منظور ، لسان العرب : ٥/١٤ .

(٤) الجرجاني ، التعريفات : ٢٠٨ .

(٥) الجويني ، نهاية المطلب : (ث) : ١ .

(٦) القرافي ، الفروق : ٣/٢٦٦ .

(٧) ابن تيمية ، القواعد النورانية : ١١٧ .

فقد تُعبدنا فيها بالإعلام، ونهينا عن العقد على الجهالة والإبهام، فاتبعنا في كل باب ما تعبدنا به»[١]، وقال: «الجهالة مفسدة للعقد»[٢]. والتعبد الذي أشار إليه معقول المعنى، فلا يخفى ما في الجهالة والغرر من ذريعة إلى الوقوع في الضرر للعاقدين أو لأحدهما، كما لا يخفى ما قد ينجم عن الجهالة والغرر من تنازع بين المتعاقدين.

وليس كل جهالة أو غرر منهي عنه، يشير إلى هذا إمام الحرمين بقوله: «أبان الشافعي أن الشرط في صحة الإجارة كون العمل معلومًا على الجملة، فإذا تطرقت جهالة إلى التفاصيل لم يضر.»[٣]. وليس هذا في الإجارة فحسب بل في سائر التصرفات المالية.

ويبين الكاساني - رحمه اللَّه - الضابط في هذا الأمر، فيقول: «إن كانت تلك الجهالة مفضية إلى المنازعة تمنع صحة العقد، وإلا فلا؛ لأن الجهالة المفضية إلى المنازعة تمنع من التسليم والتسلم، فلا يحصل المقصود من العقد، فكان العقد عبثا لخلوه عن العاقبة الحميدة وإذا لم تكن مفضية إلى المنازعة يوجد التسليم والتسلم فيحصل المقصود من العقد»[٤] فالضابط إذًا هو مدى وجود التنازع من عدمه، فإذا وجد التنازع منعت الجهالة، وإذا لم يوجد اغتفرت وتجوِّز عنها.

ويقول ابن نجيم: «الجهالة لاتضر إذا جرى العرف فيها، كما لا تضر إذا كانت يسيرة»[٥].

من هنا يمكن تقسيم الجهالة إلى قسمين:

---

(١) الجويني، نهاية المطلب: (مف): ١٦٨.
(٢) الجويني، نهاية المطلب: (ديب م٢): ١٢٦.
(٣) المرجع السابق: (ديب م٦): ١٣.
(٤) الكاساني، بدائع الصنائع: ٤/١٨٠، والكاساني: هو أبوبكر بن مسعود بن أحمد الكاساني، ملك العلماء، علاء الدين الحنفي، برع في علم الأصول والفروع، وصنف كتاب «بدائع الصنائع»، توفى سنة ٥٨٧هـ. انظر: القرشي، طبقات الحنفية: ٢٤٤.
(٥) ابن نجيم، البحر الرائق: ٥/٢٩٥.

١- جهالة فاحشة : وهي التي تؤدي إلى النزاع ، والتي تمنع من التسليم والتسلم .

٢- جهالة يسيرة أو مغتفرة : وهي التي لاتفضي إلى النزاع والتي لا تمنع من التسليم والتسلم .

ولننظر - الآن - إلى بعض من آثار مقصد الجهالة والغرر في التصرفات المالية عند إمام الحرمين ، فمن تلك الآثار :

١- اشتراط كون المبيع معلومًا :

من الشروط الواجب توفرها في المعقود عليه أن يكون معلومًا ، وذلك لتنتفي الجهالة والغرر ، يقول إمام الحرمين : «إثبات المجهول لا يليق بعقد البيع ، وهذا هو القياس»[١] . وما يعتبر العلم به هو : عين المبيع ، وقدره ، وصفته[٢] .

ولذلك مُنع بيع اللبن في الضرع ؛ لأنه مجهول القدر ، قال الجويني : «ولا يجوز بيع اللبن في الضرع لأنه مجهول .

اتفق أئمتنا على منع بيع اللبن في الضرع ، والعلة السليمة أن اللبن يتزايد على ممر اللحظات ، سيما إذا أخذ في احتلابه ، فلا يتأتى تسليم المبيع الكائن حالة العقد ، وتعرض الشافعي منع البيع بكونه مجهولًا»[٣] .

٢- منع بيع الغائب :

الأصح عند الشافعية[٤] عدم جواز بيع الغائب ؛ لأنه بيع مجهول الصفة عند العاقد حال العقد ، كما أنه بيع غرر . ويرى الجويني للعرف دورًا في الحكم على بيع الغائب ، حيث قال : «المعتمد في الأصل اتباع العرف في الإعلام ، ونحن في منع

---

(١) الجويني ، نهاية المطلب (ديب م٢) : ٢٢٦ .
(٢) الرافعي ، العزيز : ٤/ ٤١ .
(٣) الجويني ، نهاية المطلب : (ديب م٢) : ٢٦١ .
(٤) الشربيني ، مغني المحتاج : ٢ / ١٨ .

بيع الغائب إذ عنينا ، بأن المبيع لم يعلم ، عنينا لم يعلم بما يعلم مثله في العرف»[(١)] .

٣- النهي عن بيع الغرور :

عقد الإمام الجويني بابًا في كتابه «نهاية المطلب» عَنْوَنَه بـ«النهي عن بيع الغرور وثمن عسب الفحل» ذكر فيه عددًا من البيوع المبنية على الغرر نهى الشارع عنها ، فقال : «ذكر الشافعي نهي رسول اللّه ﷺ عن ثمن عسب الفحل[(٢)] ، وذلك أن يستأجر فحلًا للضراب بمال يبذله ، فهو باطل ؛ لأن المال إن بذل على مقابلة الماء ، كان باطلًا ؛ إذ لا قيمة له . وإن كان مبذولًا على مقابلة الضراب فهو مجهول ، وليس هو مما يقع على وجه واحد ، وقد لا يقع ، فكان في حكم ما يخرج عن مقدور تحصيله .

ذكر الشافعي نهي رسول اللّه ﷺ عن بيع الغرر[(٣)] ، ثم عد وجوهًا من الغرر المفسد للبيع ، ونحن نجري على ترتيبه فيها . ومعنى الغرر : ما ينطوي عن الإنسان عاقبته ، ومنه أغرّ الثوب ، فيقال : ردّ الثوب إلى غرّه أي : إلى طيه الأول . ثم لا يحرم يحرم غرر ؛ إذ ما من عقد إلا ويتطرق إليه نوع من الغرر وإن خفي . وقد نص الشافعي على الوجوه المؤثرة ، فمما ذكره : بيع الجمل الشارد والعبد الآبق وهو باطل ؛ فإن البيع يقتضي تسليم المعقود عليه ، فينبغي أن يكون التسليم ممكنًا . فإذا عُدَّ متعذرًا في العرف قضى ببطلان العقد وهذا يختلف باختلاف الأحوال ، وصفات العاقدين ، فإذا أبق العبد وخفي مكانه ، فبيعه باطل لما ذكرناه ، ولا يشترط في الحكم بالبطلان اليأس من التسليم ، بل يكتفى بظهور التعذر .

وإذا باع عبدًا مغصوبًا ، فهذا يختلف ، فإن كان البائع يقدر على استرداده من الغاصب وتسليمه ، صح البيع . وإن كان لايقدر عليه لضعفه واستظهار الغاصب بفضل قوته ، فالبيع مردود .

---

(١) المرجع السابق (ديب م٥) : ١٥ .

(٢) الشافعي ، الأم : ٣/١٢ .

(٣) الشافعي ، الأم : ٣/ ٦٥ .

ومما ذكره الشافعي من أنواع الغرر ، بيع الطائر في الهواء[١] ، والتفصيل فيه : أنه إذا لم يكن مملوكًا للبائع ، فلا شك في فساد العقد ، وإن كان مملوكًا للبائع ، لكنه أفلت ، وكان الوصول إليه متعذرًا فبيعه فاسد ؛ لما قدمناه من فساد بيع مالا يقدر على تسليمه .

ومما يذكر في ذلك بيع السمك في الماء . والتفصيل في الطير في الهواء . فإن لم يكن مملوكًا ، فلا خفاء بفساد بيعه ، ولو كان مملوكًا ، فسبيل التفصيل ما مضى كونه مقدورًا ، أو غير مقدور . »[٢] .

٤- النهي عن بيع حبل الحبلة :

قال إمام الحرمين : « باب بيع حبل الحَبَلة والملامسة والمنابذة : صدر الشافعي رحمة اللّٰه عليه الباب **بنهي رسول اللّٰه ﷺ عن بيع حبل الحبلة**[٣] . وللحديث تأويلان أحدهما : أن يبيع الناقة بثمن مؤجل إلى نتاج نتاجها . ولاشك في فساد العقد وسببه جهالة الأجل . والتأويل الثاني : أن يبيع نتاج النتاج قبل أن يخلق وهذا ممنوع وهو المعتاد في العرف وظاهر اللفظ أيضًا . »[٤] .

٥- النهي عن الملامسة والمنابذة :

قال إمام الحرمين : « مما ذكره الشافعي **نهي رسول اللّٰه ﷺ عن الملامسة والمنابذة**[٥] ، فأما الملامسة فلها تأويلات أحدهما : أن يجعلا نفس اللمس بيعًا ، فيقول صاحب الثوب لطالبه ، إذ لمست ثوبي بيع منك بكذا ، هذا أحد التأويلين ،

---

(١) المرجع السابق : ٣/٦٥ .

(٢) الجويني ، نهاية المطلب : (ث) : ١ - ٤ .

(٣) رواه البخاري ، كتاب البيوع ، باب بيع الغرر وحبل الحبلة ، حديث رقم (٢٠٣٦) : ٢/٧٥٣ ، ورواه مسلم ، كتاب البيوع ، باب تحريم بيع حبل الحبلة ، حديث رقم (١٥١٤) : ٣/١١٥٣ .

(٤) المرجع السابق : (ث) : ٢٤ .

(٥) رواه البخاري ، كتاب البيوع ، باب بيع الملامسة ، حديث رقم (٢٠٣٩) : ٢/٧٥٤ ، ورواه مسلم ، كتاب البيوع ، باب إبطال بيع الملامسة والمنابذة ، حديث رقم (١٥١١) : ٣/١١٥١ .

ولا شك في فساد البيع عليه (لأنه تغرير) ، وقيل : الملامسة معناها : أن يتبايعا سلعة في ظلمة الليل ويجعلا لمسها قاطعًا لخيار الرؤية فيقيما اللمس مقاما الرؤية وهذا باطل فإنا إن منعنا بيع مالم يره المشتري فلا كلام ، وإن صححنا بيع الغائب فتعليق خيار الرؤية باللمس باطل . ، والمنابذة أن تنبذ الشيء إلى غيرك وينبذ الغير إليك ، ينقدح إليها التأويلان المذكوران في الملامسة . قال الأئمة : المنابذة في العوض والمعوض مع القرينة الدالة على إرادة البيع هي المعاطاة بعينها ، فظاهر المذهب والنص أن المعاطاة لا تكون بيعًا ، وإن اقترنت قرائن أحوالٍ بها ، ولابد من لفظ في العقد . »[(١)] .

٦- النهي عن بيع الحصاة :

قال إمام الحرمين : « **ما نهى عنه رسول اللّه ﷺ بيع الحصاة**[(٢)] ، وله تأويلات ، أحدهما : أن يجعل رمي الحصاة بيعًا وهذا فاسد . والآخر : أن تقول بعتك ما تقع عليه حصاتك من هذه الأمتعة ، وهذا فاسد . والثالث : أن يبيع من أرض قدر ما تبلغه الحصاة يرميها المشتري فيكون المبيع من موقفه إلى منتهى الحصاة وهذا فاسد نصًا »[(٣)] .

٧- عدم ثبوت الشفعة مع جهالة الثمن :

مراعاة لمقصد « منع الجهالة والغرر » في التصرفات المالية ، يرى الجويني أن الشفعة لا تثبت إذا لم يعلم ثمن الجزء الذي تتحقق فيه الشفعة ، فقال : « الشفعة لا تثبت مع جهالة العوض في ظاهر المذهب »[(٤)] .

وقال - أيضًا - : « الأخذ بالشفعة مع جهالة الثمن غير ممكن . . »[(٥)] .

---

(١) الجويني ، نهاية المطلب : (ث) : ٢٤ - ٢٥ .
(٢) رواه مسلم ، حديث رقم (١٥١٣) : ٣/١١٥٣ .
(٣) الجويني ، نهاية المطلب : (ث) : ٢٥ .
(٤) المرجع السابق : (مف) : ١٠١ .
(٥) المرجع السابق : (مف) : ١١٤ .

٨- شرط أن يكون الربح في المضاربة معلومًا بنسبة شائعة :

اتفق الفقهاء على أن من شروط صحة المضاربة أن يكون الربح معلومًا ؛ لأن المعقود عليه هو الربح ، فـ « جهالة المعقود عليه توجب فساد العقد »[(١)] ، واتفقوا كذلك على أن يكون هذا الربح نسبة شائعة[(٢)] ، يقول الجويني : « الركن السادس من أركان القراض : قسمة الربح على جزئية صحيحة ، وحصر عوض عمل المقارض فيما يسمى له من الربح ، وبيان ذلك أن رب المال والعامل ينبغي أن يتشارطًا الربح بينهما على جزئية معلومة حالة المعاقدة ، وبذكر ذلك ذكر العوض في مقابلة المعوض والمطلوب من العامل عمله وعوض عمله الجزء الذي يسمى له من الربح فيقول رب المال : قارضتك أو عاملتك أو ضاربتك على التصرف في هذا المال ولك من ربح يرزق اللّه نصفه ولي نصفه أولك ثلثه ولي ثلثاه . على ما يتفقان عليه ، فلو ذكر للمقارض أجرًا معلومات لم يكن ما جاء به قراضًا ولا إجارة صحيحة ؛ فإن شرط الاستئجار إعلام العمل ، والعمل في معاملة القراض لاينضبط ومحاولة تقديره يخالف مقصود العقد . »[(٣)] .

وإذا لم يذكر الربح في عقد القراض أصبح القراض فاسدًا ، يقول إمام الحرمين : « إذا قال قارضتك على هذه الدراهم ، ولم يجر للربح ذكرًا فهذا قراض فاسد ، وحكمه أن الأرباح لرب المال ، وللعامل أجر عمله . »[(٤)] .

٩- عدم جواز بيع سلع القراض نسيئة :

البيع نسيئة : هو أن يبيع المضارب شيئًا من سلع المضاربة بثمن مؤجل[(٥)] .

---

(١) الكاساني ، بدائع الصنائع : ٤/١٨٥ .

(٢) ابن نجيم ، البحر الرائق : ٧/ ٢٦٤ ، المغربي ، مواهب الجليل : ٥/ ٣٥٨ ، الشربيني ، مغني المحتاج : ٢/٣١٣ ، القضاة ، السلم والمضاربة : ٢٦٣

(٣) الجويني ، نهاية المطلب : (مف) : ١٢٧ - ١٢٨ .

(٤) المرجع السابق : (مف) : ١٨٣ .

(٥) القضاة ، السلم والمضاربة : ٣٠٤ .

والإمام الجويني يقول برأي الشافعية[١] ، من عدم جواز البيع أو الشراء نسيئة بالنسبة للمضارب بمال المضاربة إلا بالإذن الصريح ، فقال : «فأما بيع سلع القراض نسيئة فممتنع لاشك فيه ؛ لما في النسيئة من الغرر .»[٢] .

ووجه الغرر - هنا - هو أنه : «قد لا يفي المدين بما عليه من دين ، فيلحق الضرر برب المال»[٣] .

١٠- فساد المضاربة بجهالة رأس مالها :

من شروط رأس مال المضاربة أن يكون معلومًا ، قال إمام الحرمين : «رأس مال المقارض يجب أن يكون معلوم المقدار ، ولا يكفي في الإعلام الإشارة ، ولو قال قارضتك على هذه الدراهم وأشار إلى صبرة فيها مجهولة المقدار فالمعاملة فاسدة جوابًا واحدًا»[٤] .

١١- فساد عقد المضاربة إذا شُرط جزءٌ من الربح لطرف ثالث لا مال له ولا عمل :

قال إمام الحرمين : «لو قال : الثلث من الربح لي ، والثلث لزيد ، وذكر شخصًا آخر لا تعلق له بالمعاملة فهذا الشرط فاسدًا ، فإنه تضمن شرط الربح لمن ليس مالكًا لرأس المال ، ولا عاملًا فيه»[٥] . وقال : «لو شرط العامل جزءًا من الربح الثالث ، لم يخف على الفقيه كون ذلك فاسدًا مفسدًا»[٦] .

وسبب فساد الشرط فلأن الربح : «إنما يستحق برأس المال ، أو بالعمل أو بضمان العمل . ولم يوجد من ذلك - الأجنبي - شيء»[٧] ، ولا يجوز أن يكون

---

(١) الشربيني ، مغني المحتاج : ٢/ ٢٢٤ .
(٢) الجويني ، نهاية المطلب : (مف) : ١٣٨ .
(٣) القضاة ، السلم والمضاربة : ٣٠٦ .
(٤) الجويني ، نهاية المطلب : (مف) : ١٨٥ .
(٥) الجويني ، نهاية المطلب : (ديب م٥) : ٤٠ .
(٦) المرجع السابق : (ديب م٥) : ٤١ .
(٧) البابرتي ، شرح العناية على الهداية : ٨/٤٦٥ .

هبة ؛ لأنه مجهول ومعدوم حال العقد ، وشرط الهبة أن تكون معلومة معينة[١] .

وسبب فساد العقد هو أن هذا الشرط يؤدي إلى جهالة نصيب كل من المتعاقدين من الربح ، وكل ما أدى إلى جهالة الربح يفسد المضاربة .

ووجه كون هذا الشرط مؤديًا إلى جهالة الربح ، هو : أنه إذا شرط رب المال لنفسه ثلث الربح وللمضارب ثلثه ولشخص آخر ثلثه . فإذا كان الشرط للثالث فاسدًا فهو لا يستحق ما شرط له . ويعود الثلث المشروط له إلى رب المال والمضارب لأنهما كانا متبرعين ولم يسلم لهما هذا التبرع .

وماداما لم يتفقا على وجه قسمة ذلك الجزء بينهما ، فإن نصيب كل منهما يعود مجهولًا . لأن لكل منهما الثلث وجزءً مجهولًا من الثلث المشروط للآخر ، فعادت الجهالة إلى الكل[٢] .

١٢- عدم جواز خلط مال المضاربة بعد التصرف فيه بمال آخر :

عدم الجواز - هنا - بسبب ما قد يحدث من لبس في معرفة الربح من الخسران ، في المالين ، يقول الجويني : «نص الشافعي على أنه لو دفع إليه ألفًا قراضًا ثم ألفًا آخر ، فإذا خلط أحد الألفين بالآخر لم يكن تصرف واحد منهما جاز ؛ وكأنه دفع الألفين دفعة واحدة . وإن كان قد تصرف لم يجز الخلط لأنه ربما يكون قد وقع خسران في أحد المالين . . . ثم يلتبس الأمر فلا يدري الجابر والمجبور»[٣] .

١٣- وجوب تحديد أجر العامل في عقد المساقاة :

قال إمام الحرمين : «صورة المسألة : أن يقول المالك للعامل ساقيتك على هذه النخل على أنك إن سقيتها بماء سماء أو نهر فلك الثلث وإن سقيتها بالنضح فلك النصف ، والمعاملة فاسدة على هذا الوجه لمكان التردد الذي فيها ، وشرط المعاملة الجزم وبت القول في تقدير العوض»[٤] .

---

(١) القضاة ، السلم والمضاربة : ٢٥٧ .

(٢) القضاة ، السلم والمضاربة : ٢٥٧ - ٢٥٨ .

(٣) الجويني ، نهاية المطلب : (مف) : ١٨٠ .

(٤) الجويني ، نهاية المطلب : (مف) : ٢٢٦ .

المبحث الرابع
مقصد « منع أكل أموال الناس بالباطل »
وآثاره في التصرفات المالية

لهذا المقصد الخاص بالتصرفات المالية أبعد الأثر في مراعاة مقصد «حفظ المال» أحد المقاصد الكلية العامة، لاسيما من جانب العدم، وعلاقته بتحقيق العدل ومنع التظالم جلية.

وعن هذا المقصد يقول إمام الحرمين: « .. فالأمر الذي لاشك فيه تحريم التسالب والتغالب، ومد الأيدي إلى أموال الناس من غير استحقاق.»[١].

والمقصود من أكل أموال الناس بالباطل أكله بغير وجه حق شرعي[٢]. ويبين ابن العربي بيان معنى اكل أموال الناس بالباطل عند حديثه عن الجهات التي يرجع منها الفساد إلى البيع، فقال: «وحدّه أن يدخلا (أي العاقدان) العقد على العوضية، فيكون فيه مالا يقابله عوض»[٣]. يقول الدكتور عز الدين بن زغيبة معلقًا على قول ابن العربي: «والذي يفهم من هذا التعريف أن ما يدفعه أحد طرفي العقد من عوض لصاحبه يكون فيه جزء زائد ليس له ما يقابله في العوض الذي يقبضه، فيكون القابض لذلك الجزء الزائد آخذًا لمال غيره بغير حق وآكلا له بالباطل»[٤].

من النصوص التي دلت على هذا المقصد قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم

(١) الجويني، الغياثي: ٤٩٤.

(٢) ابن زغيبة، مقاصد الشريعة الخاصة بالتصرفات المالية: ١٢٧.

(٣) ابن العربي، القبس: ٢/٧٨٧. وابن العربي: هو أبوبكر محمد بن عبدالله بن محمد بن عبدالله المعروف بابن العربي، الأندلسي، الإشبيلي، المكنى بأبي بكر، فقيه أصولي، مفسر، له مصنفات كثيرة، منها: «أحكام القرآن»، و«المحصول في الأصول»، و«الناسخ والمنسوخ»، ولد سنة ٤٦٨هـ، وتوفي سنة ٥٤٣هـ. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: ٢٠/١٩٧.

(٤) ابن زغيبة، مقاصد الشريعة الخاصة بالتصرفات المالية: ١٢٦.

بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[(١)] .

ومنها قوله سبحانه : ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾[(٢)] .

« والآيتان تعدان من قواعد المعاملات ، وأساس المعاوضات ، وهما الأصل في حفظ الأموال ، وتتناولان جميع أمة محمد ﷺ بالنهي من أن يأكل بعضهم مال بعض بغير حق ؛ أي : بأنواع المكاسب التي هي غير شرعية كأنواع القمار والخداع والربا والغصوب وجحد الحقوق ومالا تطيب به نفس مالكه أو حرمته الشرعية ، وإن طابت به نفس مالكه كمهر البغي ، وحلوان الكاهن ، وأثمان الخمور والخنازير ، وما جرى مجرى ذلك من سائر صنوف الحيل وإن ظهرت في غالب الحكم الشرعي ، مما يعلم الله أن متعاطيها يريد الحيلة على إتيان المحرم »[(٣)] .

وقد أولت الشريعة اهتمامًا وعناية بأموال اليتامى ، فحذرت من أكل أموالهم بالباطل ، فقال تعالى : ﴿وَآتُوا الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا﴾[(٤)] . وقال سبحانه : ﴿فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا﴾[(٥)] ، وقال جل شأنه : ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾[(٦)] .

ومن أدلة هذا المقصد في السنة المطهرة ، قوله ﷺ : « .. **فإن الله حرم عليكم دماءكم وأموالكم وأعراضكم كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا** »[(٧)] ، وقوله عليه الصلاة والسلام : « **من قال لا إله إلا الله وكفر بما يعبد من دون الله حرم**

(١) سورة البقرة ، آية : ١٨٨ .

(٢) سورة النساء ، آية : ٢٩ .

(٣) ابن زغيبة ، مقاصد الشريعة الخاصة بالتصرفات المالية : ١٢٩ .

(٤) سورة النساء ، آية : ٢ .

(٥) سورة النساء ، آية : ٦ .

(٦) سورة النساء ، آية : ١٠ .

(٧) رواه البخاري ، كتب الحج ، باب الخطبة أيام منى ، حديث رقم : (١٦٥٥) : ٢/ ٦٢٠ .

ماله ودمه وحسابه على اللَّه عزوجل»[١] .

وكان لابد أن تظهر آثار هذا المقصد في التصرفات المالية ، ومن هذه الآثار :

١ - تحريم التدليس بالعيوب :

التدليس لغة : كتمان العيب[٢] . والتدليس في البيع كما عبّر عنه الجويني ، هو : أن «يبيع شيئًا يعلم به عيبًا ، ولا يطْلع المشتري على عيبه . .»[٣] . أو هو : «كتمان عيب السلعة عن المشتري وإخفاءه»[٤] .

يقول إمام الحرمين : «قال (أي الشافعي) : «وحرام التدليس .» التدليس محرّم ، قال رسول اللَّه ﷺ : «**من غشنا فليس منا**»[٥] ، ومن التدليس في مقصودنا أن يبيع شيئًا يعلم أنه عيبًا ، ولا يطلع على عيبه ، وإذا كان هذا من التدليس ، فإذا جرد قصده وفعل فعلًا يقتضي التلبيس ، فهو ارتكاب محرَّم ، ثم البيع يصح مع ذلك . والشاهد فيه تصحيح رسول اللَّه ﷺ بيع المصرّاة مع ما فيه من التلبيس . والضابط فيما يحرم من ذلك أن من علم سببًا يثبت الخيار ، فأخفاه أو سعى في تدليس فيه ، فقد فعل محرمًا ، وإن لم يكن السبب مثبتًا للخيار ، فترك التعرض له يكون من التدليس المحرم .»[٦] .

ومن أوجه النهي عن التدليس بالعيوب هو أن التدليس يؤدي إلى أكل أموال الناس بالباطل ؛ ذلك أن العيب ينقص من قيمة السلعة ، والبائع بهذا التدليس يأخذ قيمة السلعة كما لو كانت سليمة ، وهذه الزيادة تكون حينئذ بغير وجه حق ، فيكون

---

(١) رواه مسلم ، كتاب الإيمان ، باب الدليل على صحة إسلام من حضره الموت . . ، حديث رقم (٢٣) : ١/٥٣ .

(٢) الفيروزآبادي ، القاموس المحيط : ١/٧٠٣، نزيه حماد ، معجم المصطلحات الاقتصادية : ١١٣ .

(٣) الجويني ، نهاية المطلب (ديب م٢) : ٨١ .

(٤) المناوي ، التوقيف : ١٦٧ .

(٥) رواه مسلم ، كتاب الإيمان ، باب قول النبي من غشنا فليس منا ، حديث رقم (١٠١) : ١/٩٩ .

(٦) الجويني ، نهاية المطلب : (ديب م٢) : ٨١ - ٨٢ .

قد أكل أموال الناس بالباطل ، وبغير رضا المشتري .

٢- تحريم الغصب :

الغصب لغة : أخذ الشيء ظلمًا وقهرًا[١] ، وفي الاصطلاح : « الاستيلاء على ملك الغير بغير حق »[٢] .

وإذا كان هذا هو تعريف الغصب فلاشك أنه من « أكل أموال الناس بالباطل » ، الذي نهى اللَّه تعالى عنه ورسوله ﷺ . قال إمام الحرمين : « الأصل في أحكام الغصب الكتاب والسنة والإجماع ، فأما الكتاب فقوله : ﴿لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾[٣] ، وقال النبي ﷺ : « **على اليد ما أخذت حتى ترد** »[٤] ، وقال : « **من ظلم شبرًا من الأرض طوّقه من سبع أرضين يوم القيامة** »[٥] ، وأجمعوا على تحريم الغصب . ومعظم قواعده في الضمان . والغصب هو الاستيلاء على ملك الغير بغير حق . وإنما يحصل الاستيلاء بإزالة المستحق ، واستحداث يد الضمان ، ولا حاجة إلى التقييد بالعدوان ، فقد ثبت الغصب وحكمه من غير انتساب إلى عدوان . »[٦] .

---

(١) ابن منظور ، لسان العرب : ٦٤٨/١ .

(٢) الجويني ، نهاية المطلب : (ديب م٤) : ١٠١ .

(٣) سورة النساء ، آية : ٢٩ .

(٤) رواه النسائي ، كتاب العارية ، (المنيحة) ، حديث رقم (٥٧٨٣) : ٤١١/٣ ، ورواه أبو داود ، كتاب الإجارة ، باب في تضمين العارية ، حديث رقم (٣٥٦١) : ٢٩٦/٣ ، ورواه ابن ماجه ، كتاب الصدقات ، باب العارية ، حديث رقم (٢٤٠٠) : ٨٠٢/٢ . ورواه البيهقي ، كتاب العارية ، باب العارية مضمونة ، حديث رقم (١١٢٦٢) : ٩٠/٦ ، ورواه الترمذي ، كتاب البيوع ، باب ما جاء في أن العارية مؤداة ، حديث رقم (١٢٦٦) : ٥٦٦/٣ ، ورواه ابن أبي شيبة ، كتاب البيوع والأقضية ، (في العارية من كان لا يضمنها) ، حديث رقم (٢٠٥٦٣) : ٣١٦/٤ ، ورواه الحاكم في مستدركه ، كتاب البيوع ، حديث رقم (٢٣٠٢) : ٥٥/٢ .

(٥) رواه البخاري ، كتاب بدء الخلق ، بتب ما جاء في سبع أرضين . . ، حديث رقم (٣٠٢٣) : ٣/ ١١٦٧ ، ورواه مسلم ، كتاب المساقاة ، باب تحريم الظلم وغصب الأرض وغيرها ، حديث رقم (١٦١٠) : ١٢٣٠/٣ .

(٦) الجويني ، نهاية المطلب : (ديب م٤) : ١٠٠ .

٣- عدم جواز جعل رأس مال القراض من العروض :

من شروط صحة المضاربة ، أن يكون رأس مالها من النقود الرائجة ، ولا تصح أن يكون رأس مالها من العروض ، ومن المعاني لهذا الشرط هو أن المضاربة إذا عقدت على العروض فإنه قد يؤدي إلى استبداد رب المال بالربح أو أن يأكل العامل جزءً من رأس المال ، يوضح هذا إمام الحرمين ، فيقول : « . . عقد القراض يختص بالدراهم والدنانير المطبوعتين من النقرة الخالصة الجاريتين أثمانا وقيما ، وهذا لاتعهد فيه خلافًا ، وقد تردد الأصحاب في المعنى الذي اقتضى تخصيص القراض بالنقدين فاكتفى بعضهم بما أشعر به ظاهر النص ، وقال هذه المعاملة احتمل الشرع فيها جهالات وأعذار ؛ إذ لا تنضبط أقدار العمل فيها وليس لها مدة في وضع الشرع ، وغرض العامل فيها معلق بالغرر ، فإن الربح قد يكون وقد لا يكون ، وسبب احتمال هذه الجهالات مسيس الحاجة إليها . .

ثم كان الغرض منها التوسل إلى تنمية المال فاقتضى الشرع تخصيص المعاملة بالنقد الذي هو وسيلة إلى تحصيل كل غرض في التجارة ، ولو كان رأس المال عرضًا فربما يكسر سوقه ولا يخرج على إرادة العامل ويتفق متجرة رابحة ، ولو كان النقد عتيدًا لحصلت ؛ فكان التخصيص بالنقد لتحصيل الغرض الذي احتمل ما في هذه المعاملة من الجهالة لأجله . هذا تعليل على الجملة والأصول إذا حاولنا تعليلها لم نعتبر إلا على مصالح كلية قد لايتحرر إلى على مراسم الجدل .

ومن أصحابنا من قال : المعنى فيه أنه لابد من رد العروض إلى النقد عند المفاصلة . ثم شروط هذه المعاملة أن لايستبد رب المال بجميع الربح ، وأن لا يأكل العامل جزءً من رأس المال ، والقراض على غير النقد قد يؤدي إلى أحد هذين ، وبيان ذلك أن رأس المال لو كان وقرًا من حنطة واتفق القراض في غلاء السعر فكانت قيمة العرض عشرة دنانير ، فلو باعه العامل في الحال مثلًا فانخفض سوق الحنطة وعاد قيمة كل وقر إلى دينار ، فسيقول إذا تفاسخا : فالرجوع إلى رأس المال ، ويرد العامل على رب المال وقرا من حنطة يشتريه بدينار والباقي بينهما ،

ويأكل العامل أربعة دنانير ونصف من رأس المال من غير كلفة وتصرف ، ويمكن فرض ذلك على العكس ، بان يقال : قيمة الوقر يوم العقد دينار فباعه وتصرف حتى بلغ عشرة دنانير ثم ارتفع سوق الحنطة فبلغ الوقر قيمته عشرة دنانير ، فإذا تفاسخا فعلى العامل تحصيل رأس المال ، وهو وقر من حنطة ولا يمكنه ذلك إلا بصرف جميع العشرة إلى الوقر فيستبد رب المال بجمع الربح . »[١] .

وفي كلا الحالتين يكون أحد الطرفين قد أكل مال الطرف الآخر بغير وجه حق ، ولذلك مُنع أن يكون رأس مال المضاربة من العروض ، فقد يؤدي إلى أكل أموال الغير بالباطل .

ومما له علاقة بمقصد « منع أكل أموال الناس بالباطل » ، منع الغبن ، فمنع الغبن يُعدّ وسيلة لتحقيق هذا المقصد ، فما هو الغبن ؟ .

الغبن في اللغة : الخديعة ، والنقص ، وضعف الرأي ، قال صاحب مختار الصحاح : « غبنه في البيع خدعه وبابه ضرب ، وقد غبن فهو مغبون ، وغبن رأيه من باب طرب إذا نقصه فهو غبين أي ضعيف الرأي ، كالشتيمة من الشتم والتغابن أن يغبن القوم بعضهم بعضا ومنه قيل : يوم التغابن ليوم القيامة لأن أهل الجنة يغبِنون أهل النار »[٢] .

والغبن عند الفقهاء هو : « النقص في أحد العوضين بأن يكون أحدهما أقل مما يساوي البدل الآخر عند التعاقد . فهو من جهة الغابن تمليك مالٍ بما يزيد على قيمته ، ومن جهة المغبون تملك مال بأكثر من قيمته ، فالغبن إذًا هو كون المقابلة بين البدلين غير عادلة ، لعدم التساوي بين ما يأخذه أحد العاقدين وبين ما يعطيه . وقد عرَّف بـ : « الغبن : أن تبخس صاحبك في معاملة بينك وبينه في ضرب من الإخفاء »[٣] .

---

(١) الجويني ، نهاية المطلب : (مف) : ١١٧ - ١١٨ .

(٢) الرازي ، مختار الصحاح : ١٩٦ .

(٣) نزيه حماد ، معجم المصطلحات الاقتصادية : ٢٥٨ .

وقد أشار الجويني - رحمه اللَّه - إلى هذه الوسيلة في سياق كلامه عن خيار المجلس، حيث قال: «فإنا فهمنا من إثبات خيار المجلس غرض تدارك الغبن إن كان»[١] .

والغبن المراد منعه في التصرفات المالية هو الغبن الفاحش، فالعلماء قسموا الغبن إلى قسمين:

١- الغبن اليسير.

٢- الغبن الفاحش.

فالغبن اليسير هو: ما يتغابن الناس في مثله عادةً، أي: ما يجري بينهم من الزيادة والنقصان ولا يتحرزون عنه. وعلى ذلك عرّفوه بأنه: مالا يخرج عن تقويم المقومين. أي تقدير أهل الخبرة في السوق السالمين من الغرض. ولا تكاد تخلو عنه المعاملات في الغالب. والغبن الفاحش هو: مالا يتغابن الناس فيه عادة، أي ما يتحرزون عنه من التفاوت في المعاملات. وعلى ذلك عرفوه بأنه: ما يخرج عن تقويم المقومين[٢] .

وإذا كان قصد الشارع منع الغبن في التصرفات المالية، فلابد أن يكون لمنع الغبن آثاره فيها، فمن تلك الآثار:

١- ثبوت أنواع الخيار في عقود المعاملات:

من آثار مقصد منع الغبن ثبوت أنواع الخيار لدفع غبن قد يناله أحد المتعاقدين، قال الجويني: «فإنا فهمنا من إثبات خيار المجلس غرض تدارك الغبن إن كان، والإجارة في هذا المعنى كالبيع»[٣]، وقال: «مقصود الخيار ثبوت استدراك»[٤] .

وعن خيار المجلس قال: «خيار المجلس ثابت عند الشافعي، والمعتمد

---

(١) الجويني، نهاية المطلب: (ديب م١): ٤٢.

(٢) ابن نجيم، البحر الرائق: ١٦٩/٧، المغربي، مواهب الجليل: ٤٧٢/٤، نزيه حماد، معجم المصطلحات الاقتصادية: ٢٥٨.

(٣) الجويني، نهاية المطلب: (ديب م٥): ١٤٧.

(٤) المرجع السابق: (ديب م١): ٥٥.

الخبر الصحيح ، ومعنى خيار المجلس أن يتخير المتعاقدان ، في الفسخ والإجازة بعد العقد مالم يتفرقا»[١] .

وقال : « فأما ما ثبت فيه خيار المجلس ، فقد قال الأئمة : إنه يثبت في كل بيع ، فإن المعتمد فيه الخبر ، وهو عام في كل بيع ، فيندرج تحت ما ذكرناه : بيع العروض ، والصرف ، والسلم ، والمرابحة ، والإشراك »[٢] .

وعن خيار الشرط ، قال : «خيار المجلس يثبت في كل بيع ، وخيار الشرط لا يثبت في الصرف والسلم ، ويثبت في غيرهما من البيوع . . »[٣] .

٢- عدم جواز شراء أو بيع المضارب بما لا يتغابن الناس بمثله :

حفظًا لرب المال من الغبن في ماله ، مُنع المضارب او العامل من أن يشتري أو يبيع بالغبن الفاحش ، أو بمالا يتغابن الناس بمثله ، وفي هذا يقول إمام الحرمين : «قال (أي الشافعي) : «وإن اشترى العامل أو باع بما لا يتغابن الناس بمثله فباطل . . » المقارض في هذا المعنى كالوكيل وقد ذكرنا أن الوكيل بالبيع المطلق لو باع بالغبن لم يصح منه ، والوكيل بالشراء المطلق لو اشترى بأكثر مما يساوي لم يقع الشراء عن الموكل ، ولكن إن كان واردًا على الذمة انصرف إلى الوكيل وإن كان واردًا على عين مال الموكل بطل ، والقول في المقارض على هذا النحو ، فإن باع عينا من أعيان القراض بغبن لم يصح وإن اشترى شيئًا بعين من أعيان القراض مع الغبن لم يصح وإن اشترى في الذمة ونوى جهة القراض انصرف العقد إلى العامل»[٤] .

٣- النهي عن تلقي الركبان :

نهى النبي ﷺ عن تلقي الركبان للبيع ؛ وذلك لمكان الغبن ، يبين هذا إمام

---

(١) الجويني ، نهاية المطلب : (ديب م١) : ١٨ .

(٢) المرجع السابق : (ديب م١) : ٢٠ .

(٣) المرجع السابق : (ديب م١) : ٤٦ .

(٤) الجويني ، نهاية المطلب : (مف) : ١٧٦ .

الحرمين حيث قال: «ثم ذكر الشافعي قول النبي ﷺ: «**لا تلقوا الركبان للبيع فمن تلقاها فصاحب السلعة بالخيار بين أن يقدم السوق**»[١]، وصورة ذلك: أن يعلم إنسان بقدوم رفقة تحمل سلعًا وأمتعة فيستقبلهم على قصد أن يشتري منهم، ويتقدم إليهم ليكذبهم في سعر البلد، ويشتري منهم شيئًا من سلعهم أو جميعها بغبن. هذا مورد الخبر. ولا شك أن صنع هذا المتلقي حرام»[٢].

❁ ❁ ❁

(١) رواه البيهقي، كتاب البيوع، باب الرخصة في معونته ونصيحته، حديث رقم (١٠٦٩٨): ٥/٣٤٨.
(٢) الجويني، نهاية المطلب: (ث): ٣٠.

المبحث الخامس
مقصد « صيانة الأموال والأملاك وحرمتها »
وآثاره في التصرفات المالية

المقصود بصيانة الأملاك والأموال - ههنا - هو قطع كل سبيل قد يؤدي إلى فسادها أو تلفها أو ضياعها، فهذا المقصد عبارة عن وقاية للأموال والأملاك من المخاطر التي قد تتعرض لها. يلمح إلى ذلك إمام الحرمين بقوله: « الأملاك محترمة، كحرمة ملاكها »[١].

والحرمة في اللغة: « مالا يحل انتهاكه »[٢].

والفرق بين هذا المقصد ومقصد منع أكل أموال الناس بالباطل، هو: أن الأخير يمنع انتهاك الأموال بغير وجه حق، أما مقصد صيانة الأموال والأملاك فهو الحمى الذي يحمي الأموال والأملاك من خطر انتهاكها.

وأرى أن الأدلة التي دلت على مقصد منع أكل أموال الناس بالباطل دالة على هذا المقصد أيضًا فلا داعي لإعادتها.

ولهذا المقصد آثاره في أحكام التصرفات المالية، منها:

١- مشروعية الرهن والكفالة، والشهادة:

الرهن لغة: الحبس، يقال: «رهنت المتاع بالدين، هنا حبسته به فهو مرهون»[٣]، واصطلاحًا: «حبس الشيء بحق يمكن أخذه منه كالدين، ويطلق على المرهون تسمية للمفعول باسم المصدر»[٤].

---

(١) الجويني، الغياثي: ٤٩٣ - ٤٩٤.
(٢) الرازي، مختار الصحاح: ٥٦.
(٣) الفيومي، المصباح المنير: ٢٩٤/١.
(٤) الجرجاني، التعريفات: ١٥٠.

أو هو : «جعل عين مالية وثيقة بدين لازم أو آيل اللزوم»[١] .

والكفالة في اللغة : «الضم»[٢] ، أو هي : «حياطة الشيء ، من جميع جهاته حتى يصدق عليه»[٣] .

وفي الاصطلاح : عرفت كفالة الدين بأنها : «ضم ذمة الكفيل إلى ذمة المكفول في الالتزام بالدين فيثبت في ذمتهما جميعًا ، ولصاحب الحق مطالبة من شاء منهما»[٤] .

أما الشهادة في اللغة : الخبر القاطع[٥] . وفي الاصطلاح : «إخبار عن عيان بلفظ الشهادة في مجلس القاضي بحق غير على آخر»[٦] .

وإذا ما ظهرت لنا حقيقة كل من : الرهن ، والكفالة ، والشهادة ، تبين أن المقصود من هذه الثلاث ، هو صيانة الأموال من الضياع أو النكران . ، وذلك بتوثيقها ، وفي هذا يقول الجويني : «قد ذكرنا أن الوثائق ثلاث : الرهن ، والكفيل ، والشهادة . »[٧] . وقال : «حق الرهن وثيقة مقصودة بعقد»[٨] ، وقال : «أما الرهن ، فغرضه الأظهر الوثيقة ، فإذا حل السلم ، وامتنع المسلم إليه ، واستمكن المرتهن من إثبات حقه في مجلس القاضي ، تولى القاضي بيع الرهن»[٩] .

وقال : «فأما الشهادة ، فالغرض منها أن يتحمل عدول العقد ، أو الإقرار به»[١٠] .

---

(١) المناوي ، التوقيف : ٣٧٦.

(٢) القونوي ، أنيس الفقهاء : ٢٢٢ .

(٣) المناوي ، التوقيف : ٦٠٧ .

(٤) نزيه حماد ، معجم المصطلحات الاقتصادية : ٢٨٧ .

(٥) الرازي ، مختار الصحاح : ١٤٧ .

(٦) الجرجاني ، التعريفات : ١٧٠ .

(٧) الجويني ، نهاية المطلب : (ديب م٣) : ٦ .

(٨) المرجع السابق : (ديب م٦) : ١٥ .

(٩) المرجع السابق : (ديب م٢) : ٣٩ .

(١٠) المرجع السابق : (ديب م٣) : ٦ .

٢- مشروعية الحجر :

الحجر في اللغة : المنع[١] .

واصطلاحًا : « ما يتضمن المنع من التصرف »[٢] .

صيانة للأموال من الضياع ، شُرع الحجر ، ويبين إمام الحرمين أسباب الحجر بقوله : «.. والأسباب المقتضية للحجر : الجنون ، والصبا ، والرق ، والسفه ، والفلس »[٣] . فصيانة لأموال هؤلاء ومن يتعامل معهم شرع الحجر . قال - رحمه اللَّه - : « من قل ماله ، وكثرت ديونه ، فللقاضي أن يحجر عليه ، لأجل غرمائه إذا استدعوا ذلك منه ، ويستفيدون باستدعاء الحجر قصر يده عن التصرفات في ماله ، حتى تصرف أمواله إلى جهات ديونه . »[٤] .

وقال : « إذا حجر على المفلس الحاكم ، فالأولى ان يشهد على الحجر ، وليس ذلك بواجب ، ولكن الأولى ما ذكرناه ، والغرض منه شهر الحجر ونشر الأمر ، والتأكيد بالإشهاد حتى إذا ظهر ذلك ، لم يُعامل المحجور اغترارًا بما عهد له من مال »[٥] .

وعن مشروعية الحجر قال : « والأصل في جواز ذلك ، ما روي عن النبي ﷺ : أنه حجر على معاذ بن جبل رضي اللَّه عنه ، وباع عليه ماله في ديونه[٦] .

وعن عمر بن الخطاب أنه قال في أثناء الخطبة : « ألا إن الأسيفع أسيفع جهينة ، رضي من دينه وأمانته بأن يقال سبق الحاج ألا إنه قد أدان معرضا فأصبح وقد رين به ،

---

(١) ابن منظور ، لسان العرب : ١٦٧/٤ .

(٢) الجويني ، نهاية المطلب : (ديب م٣) : ٣١٦ .

(٣) المرجع السابق : (ديب م٣) : ٣١٦ .

(٤) المرجع السابق : (ديب م٣) : ١٢٤ .

(٥) المرجع السابق : (ديب م٣) : ٢٦٦ .

(٦) رواه البيهقي ، كتاب التفليس ، باب الحجر على المفلس . . حديث رقم (١١٠٤١) : ٤٨/٦ ، ورواه الدارقطني ، كتاب عمر أبي موسى . . ، حديث رقم (٩٥) : ٢٣٠/٤ ، ورواه الحاكم في مستدركه ، كتاب الأحكام ، حديث رقم (٧٠٦٠) : ١١٣/٤ .

فمن كان عليه دين فليأتنا بالغداة نقسم ماله»[١]»[٢] .

٣- الضمان على المقارض إذا اعتدى أو قصر :

الأصل أن المقارض أمين على ما في يده فلا ضمان عليه ، لكن إذا تعدى أو قصر ضمن ، قال إمام الحرمين : «لو اعتدى المقارض في المال ضمن ، ولو ترك الإشهاد في الحفظ ضمن ، وترك الإشهاد في العرف ترك للاحتياط والتحفظ ، فإذا جر ضياعًا أوجب الضمان .»[٣] . وقال : «ثم قال الأصحاب : كما لا يبيع المقارض بالغبن الفاحش ، فكذلك لا يبيع بالنسيئة ، إلا أن يأذن له رب المال . ثم إذا أذن في الشراء أو البيع بالنسيئة ، فلابد من الإشهاد ، فإن لم يشهد وأدى الأمر إلى جحد المشتري الثمن ، فيجب الضمان بترك الإشهاد ، فإن هذا يعد تقصيرًا أو تركًا للتحفظ ، ولم أر في هذا الطرف خلافًا»[٤] .

٤- عدم جواز السفر بمال المضاربة من غير إذن رب المال :

صيانة لمال القراض من التعرض للمخاطر ، يرى الإمام الجويني ما يراه الشافعية من عدم جواز السفر بمال القراض من غير إذن رب المال[٥] ، فيقول : «إذا كان القراض مطلقًا ولم يجر من المالك إذن في المسافرة ، لم يكن للعامل المسافرة بمال القراض ، اتفق الأصحاب عليه . وإن كان التجارة قد تقتضي السفر إذا كسدت البضائع في موضع المعاملة ؛ فإن الأسفار مظنة الأخطار ، فلا ينبغي أن يهجم عليها من يتصرف بلا إذن ، فالمقارض في هذا المعنى كالمودع فإن سافر دون الإذن دخل المال في ضمانه والعقد قائم لا ينقطع .»[٦] .

---

(١) رواه البيهقي ، كتاب التفليس ، باب الحجر على المفلس . . . ، حديث رقم (١١٠٤٦) : ٦/ ٤٩ ، ورواه ابن أبي شيبة ، كتاب في الرجل يركبه الدين ، حديث رقم (٢٢٩١٥) : ٤/ ٥٣٦ .

(٢) الجويني ، نهاية المطلب : (ديب م٣) : ١٢٤ - ١٢٥ .

(٣) الجويني ، نهاية المطلب : (ديب م٥) : ١٥٣ .

(٤) المرجع السابق : (ديب م٥) : ١٥٣ .

(٥) الشربيني ، مغني المحتاج : ٢/ ٣١٧ .

(٦) الجويني ، نهاية المطلب : (مف) : ١٣٢ .

فهنا نجد أن الإمام - رحمه الله - يغلب مقصد صيانة الأموال على التكسب، مقدمًا درء المفاسد على جلب المصالح .

٥- عدم جواز أخذ اللقطة إلا بعد التعريف بها سنة بشرط الضمان لصاحبها :

اللقطة في اللغة : «اسم الشيء الذي تجده ملقى فتأخذه»[١] ، وفي الاصطلاح : «ما وجد في موضع غير مملوك من مال، مختص ضائع من مالكه سقوطًا أو غفلة لغير حربي ليس بمحرز ولا ممتنع بقوته ولا يعرف الواجد مالكه»[٢] .

من آثار مقصد صيانة الأموال منع الشارع أخذ اللقطة إلا بعد التعريف بها سنة بشرط الضمان لصاحبها إن ظهر ، قال إمام الحرمين : «الأصل في أحكام اللقطة ما روي عن زيد بن خالد الجهني أن رجلًا أتى رسول اللّه عليه السلام فسأله عن اللقطة . فقال : اعرف عقاصها ووكاءها ثم عرفها سنة ، فإن جاء صاحبها وإلا فشأنك بها . فقال السائل : ما تقول في ضوال الغنم يا رسول اللّه؟ فقال : «**هي لك أو لأخيك أو للذئب**». قال : ما تقول في ضوال الإبل . قال : فغضب رسول اللّه حتى احمرت وجنتاه ، فقال : «**ما لك ومالها معها حذائها وسقائها ترد الماء وتأكل الشجر ، ذرها حتى يلقاها ربها**»[٣] .

اتفق المسلمون على قاعدة الكتاب وإن اختلفوا في التفصيل . والأصل أن من وجد لقطة في مضيعة في دار الإسلام وأخذها فعليه أن يعرفها سنة ، فإن جاء صاحبها في سنة التعريف فذاك ، وإلا فهو بالخيار بعدها بين أن يحفظها أمانة على مالكها وبين أن يتملكها على شرط العوض تملك القروض .»[٤] .

❁ ❁ ❁

---

(١) ابن منظور ، لسان العرب : ٣٩٢/٧ .
(٢) الشربيني ، مغني المحتاج : ٤٠٦/٢ .
(٣) رواه البخاري ، كتاب العلم ، باب الغضب في الموعظة . . حديث رقم : (٩١) : ٤٦/١ ، ورواه مسلم ، كتاب اللقطة ، حديث رقم (١٧٢٢) : ١٣٤٨/٣ .
(٤) الجويني ، نهاية المطلب : (مف) : ٤٦٩ - ٤٧٠ .

المبحث السادس

مقصد « تداول الأموال ورواجها » وآثاره في التصرفات المالية

التداول هو : «حصول الشيء تارة في يد هذا وتارة في يد هذا»[(١)] .

والرواج : يقال : «راج الشيء يروج رواجًا بالفتح أي نفق ، وروّجه غيره ترويجا نفقه»[(٢)] .

و«إن معنى الرواج والتداول في المنظور الشرعي لا يختلف عن معناهما اللغوي ؛ لأن المقصود منهما دوران المال وتحركه بين أيدي أكثر ما يمكن من الناس بوجه حق في شكل استهلاك واستثمار»[(٣)] .

يقول إمام الحرمين : «الضرورة تحوج ملاك الأموال إلى التبادل فيها ، فإن أصحاب الأطعمة قد يحتاجون إلى النقود وأصحاب النقود قد يحتاجون الأطعمة ، وكذلك القول في سائر صنوف الأموال»[(٤)] . وقال : «فإن الخلق مضطرون إلى التعامل لا يجدون منه بدلًا»[(٥)] .

يقول ابن عاشور : «فالرواج دوران المال بين أيدي أكثر من يمكن من الناس بوجه حق . وهو مقصد شرعي عظيم ، دل عليه الترغيب في المعاملة بالمال ، ومشروعية التوثق في انتقال الأموال من يد إلى أخرى . ففي الترغيب في المعاملة جاء قوله تعالى : ﴿وَءَاخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي ٱلْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ﴾[(٦)] ، وقد دلت إشارة قوله تعالى : ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا﴾[(٧)] ، على أهمية إدارة التجارة في نظر الشريعة حتى رخصت في ترك

---

(١) المناوي ، التوقيف : ١٦٦ .

(٢) الرازي ، مختار الصحاح : ١١٠ .

(٣) عز الدين بن زغيبة ، مقاصد الشريعة الخاصة بالتصرفات المالية : ٢٥٣ .

(٤) الجويني ، الغياثي : ٤٩٤ .

(٥) المرجع السابق : ٤٩٦ .

(٦) سورة المزمل ، آية : ٢٠ .

(٧) سورة البقرة ، آية : ٢٨٢ .

الإشهاد المحثوث عليه حرصًا على نفي العوائق عنها. ومن الشواهد في ذلك أن العرب كانوا يحرمون التجارة في الحج إذا دخل شهر ذي الحجة أسواقهم: مجنة وذا المجاز وعكاظ. وكانوا يقولون لمن يتجر في العشر من ذي الحجة: هؤلاء الداج وليس بالحاج. فأبطل الإسلام ذلك بحكم قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ﴾[(١)] .

وفي التوثيق وردت أدلة.. منها قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾ إلى قوله: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[(٢)] ...

ومحافظة على مقصد الرواج شرعت عقود المعاملات لنقل الحقوق المالية بمعاوضة أو بتبرع..

وتسهيلًا للرواج شرعت عقود مشتملة على شيء من الغرر، مثل المغارسة والسلم والمزارعة والقراض، حتى عدها بعض علمائنا رخصًا باعتبار أنها مستثناة من قاعدة الغرر، وإن لم يكن فيها تغيير حكم من صعوبة إلى سهولة لعذر...

ولأجل مقصد الرواج كان الأصل في العقود المالية اللزوم دون التخيير إلا بشرط، قال اللّٰه تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[(٣)] ...»[(٤)] .

ولنتنقل - الآن - إلى بعضٍ من آثار هذا المقصد عند إمام الحرمين:

١- مشروعية عقود المعاوضات:

أباح الشارع الحكيم الكثير من العقود المالية التي لاغنى للناس عنها، وبها يحصل تداول الأموال ورواجها. من هذه العقود:

أ- عقد البيع: قال إمام الحرمين: «البيع موضوع لنقل الملك»[(٥)] ، وعن

---

(١) سورة البقرة، آية: ١٩٨.

(٢) سورة البقرة، آية: ٢٨٢.

(٣) سورة المائدة، آية: ١.

(٤) ابن عاشور، مقاصد الشريعة: ٣٤٢ - ٣٤٤.

(٥) الجويني، نهاية المطلب: (ديب م١): ٥٥.

مشروعيته قال: «الأصل في البيع الكتاب والسنة والإجماع، فأما الكتاب، فقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿إِلَّا أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ﴾[2]، وستأتي الأخبار في الأبواب على قدر الحاجة، وأصل البيع متفق عليه...»[3].

ب- **عقد السلم**: ذكرنا عند كلامنا عن مقصد التيسير ومراعاة الحاجة أن السلم أبيح على خلاف القياس، مراعاةً لمسيس الحاجة[4]، فالسلم وسيلة للتبادل الذي يحتاجه الناس في حياتهم.

ج- **عقد القراض**: الحال فيه كالحال في السلم، في أنه أبيح للحاجة، وإن كان على خلاف القياس، فالغرض منه استنماء المال وطلب الربح، يصرح بهذا إمام الحرمين بقوله: «المقصود من القراض تحصيل الربح»[5]، وقال - أيضًا -: «المقصود منه (أي القراض) الاستنماء والاسترباح.»[6]، وهذا يحقق رواج الأموال ودورانها بين أيدي الناس، لما يشتمل عليه القراض من بيع وشراء وما إلى ذلك من أعمال التجارة.

د- **عقد الإجارة**: يقول الإمام الجويني عن الإجارة: «الإجارة معاوضة محققة مشتملة على التملك من الجانبين، فالمكري يملك الأجرة على المستأجر، والمستأجر يملك عليه في مقابلة الأجر منفعة العين، فأما الأجرة، فإنها بمثابة الأثمان، فإن عجلت تعجلت، وإن أجلت وكانت دينًا تأجلت، وإن أطلقت تعجلت كما لو قيدت بالتعجيل، فهي كما ذكرنا تنزل منزلة الثمن»[7]، فنرى كيف -

---

(١) سورة البقرة، آية: ٢٧٥.

(٢) سورة النساء، آية: ٢٩.

(٣) الجويني، نهاية المطلب: (مف): ١٢٦.

(٤) انظر المبحث الأول من هذا الفصل: ٣٥٦.

(٥) الجويني، نهاية المطلب (مف): ١٢٦.

(٦) المرجع السابق (ديب م٥): ٧٨ - ٧٩.

(٧) المرجع السابق (ديب م٦): ٢٢.

يحصل - بالإجارة والتبادل ما بين الأموال والمنافع التي لاغنى للناس عنها .

هـ - عقد المساقاة : قال إمام الحرمين عن المساقاة : «مبنى المعاملة على مسيس الحاجة ، إذ ملاك الأشجار - في الغالب - معجزون عن القيام بتعهد الأشجار ، فأثبت الشارع هذه المعاملة ، وأثبت حظ العامل في جزء حتى يحرص ويبذل المجهود في النقد والتعهد كما ذكرناه في القراض»[(١)] .

إلى غير ذلك من عقود المعاوضات المشروعة ، التي تعد وسائل لتحقيق مقصد تداول الأموال والأملاك ورواجها في التصرفات المالية .

٢- مشروعية عقود التبرعات : منها :

أ- الهبة : وهي في اللغة : «العطية الخالية عن الأعواض والأغراض»[(٢)] ، «وقد ذكر جمهور الفقهاء أن الهبة والهدية والصدقة والعطية ألفاظ ذات معان متقاربة ، وكلها تمليك في الحياة بغير عوض ، واسم العطية شامل لجميعها ، وكذلك الهبة . غير أن هناك تغايرًا بين الصدقة والهدية ، لأن النبي ﷺ كان يأكل الهدية ، ولا يأكل الصدقة . والفرق بينهما أن من أعطى شيئًا يتقرب به إلى اللّٰه تعالى للمحتاج فهو صدقة ، ومن دفع إلى إنسان شيئًا مجانًا للتقرب إليه ونيل محبته فهو صدقة»[(٣)] .

وتعد الهبة وسيلة لتحقيق مقصد رواج الأموال ، حيث ينتقل الملك من شخص إلى آخر ، قال إمام الحرمين : «الهبة مقتضاها التملك»[(٤)] . وعن مشروعيتها قال : «الأصل فيها سنة رسول اللّٰه ﷺ ، ولاشك أنها كانت تجري في عهد رسول اللّٰه ، وطريق ثبوتها التواتر ، وإنما يُنقل في تفاصيل أحكامها أخبارًا ، وهذا سبيل كل أصل من أصول الشريعة ، فمما ورد في تفاصيل أحكام التبرعات ما روي أنه عليه الصلاة

---

(١) الجويني ، نهاية المطلب : (مف) : ١٩٨ .

(٢) ابن منظور ، لسان العرب : ٨٠٣/١ .

(٣) نزيه حماد ، معجم المصطلحات الاقتصادية : ٣٤٣ .

(٤) الجويني ، نهاية المطلب : (ديب م٢) : ٣٦٢ .

والسلام قال: «**العائد في هبته كالكلب يعود في قيئه**»[(١)] ، وقال عليه الصلاة والسلام: «**لايحل لواهب لأن يرجع فيما ذهب إلا الوالد فيما وهب لولده**»[(٢)] ، وأصل الهبة مجمع عليه»[(٣)] .

ب- **الوقف**: وهو لغة: الحبس[(٤)] ، واصطلاحًا: «حبس مال يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه بقطع التصرف في رقبته على مصرف مباح موجود»[(٥)] .

وعن مشروعية الوقف قال الإمام الجويني: «الأصل في الوقف السنة وإجماع الأمة، أما السنة فما روي أن رسول اللَّه عليه السلام قال: «**إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: ولد صالح يدعو له وعلم ينتفع به بعد موته وصدقة جارية**»[(٦)] ، فقال العلماء: الصدقة الجارية هي الوقف على وجوه الخير. وقال عمر بن الخطاب: أصبت مالا من خيبر لم أصب مثله في الإسلام، فراجعت رسول اللَّه ﷺ، وكان حدائق ونخيلًا، فقال عليه السلام: «**حبس الأصل وسبّل الثمرة**»[(٧)] ، وأجمع المسلون على أصل الوقف . . .»[(٨)] .

٣- النهي عن احتكار الطعام:

الاحتكار لغة: يقال: «احتكار الطعام جمعه وحبسه يتربص به الغلاء»[(٩)] ،

---

(١) رواه البخاري، كتاب الجهاد، باب إذا حمل على فرس فرآها تباع، حديث رقم (٢٨٤١): ٣/ ١٠٩٣، ورواه مسلم، كتاب الهبات، باب تحريم الرجوع في الصدقة والهبات . . .، حديث رقم (١٦٢٢): ٣/١٢٤١ .

(٢) رواه البيهقي، كتاب الهبات، باب من قال لا يحل لواهب أن يرجع فيما وهب . . .، حديث رقم (١١٧٩٥): ٦/١٧٩ .

(٣) الجويني، نهاية المطلب (مف): ٤٤٧ .

(٤) الجرجاني، التعريفات: ٣٢٨.

(٥) الشربيني، مغني المحتاج: ٢/٣٧٦.

(٦) رواه مسلم، كتاب الوصية، باب ما يلحق الإنسان من الثواب بعد وفاته، حديث رقم (١٦٣١): ٣/١٢٥٥ .

(٧) رواه البيهقي، كتاب الوقف، باب وقف المشاع، حديث رقم (١١٦٨٤): ٦/١٦٢ .

(٨) الجويني، نهاية المطلب (مف): ٤٠١ .

(٩) ابن منظور، لسان العرب: ١/٦٢ .

وفي الاصطلاح : «إمساك ما اشتراه وقت الغلاء ليبيعه بأكثر مما اشتراه عند إشتداد الحاجة»[١] .

ويحرم الاحتكار للتضييق على الناس[٢] ، وهو عمل مضاد لتحقيق مقصد تداول الأموال ورواجها ودورانها بين أيدي الناس[٣] .

قال إمام الحرمين : «**روي أن رسول اللّه ﷺ قال : «الجالب مرزوق ، والمحتكر ملعون»**[٤] ، وقال عليه السلام : «**من احتكر طعامًا أربعين يومًا يقصد به الغلاء على الناس برئت ذمة اللّه منه**»[٥] ، والجالب هو الذي يجلب الطعام إلى البلد وقت الضيق والغلاء ليوسع على المسلمين ، وهو على مضادة المحتكر ، فإن المحتكر هو الذي يحبس الطعام حتى تزداد الأسعار غلاءً وارتفاعًا . ثم قال الأصحاب : المحتكر الذي يلحقه اللعن والوعيد صاحب مال يشتري الطعام ويحبسه ولا يتركه حتى تشتريه المساكين والضعفاء .

فأما من يشتري الطعام في وقت الرخص وكساد السوق ، ويحبسه ليبيعه إذا غلا ، فلا بأس ؛ فإن أصل احتكاره وتربصه كان في رخاء الأسعار حيث لاضرار ، وربما يكون ما أدخره قائمًا مقام الدخر للناس ، ولولا ادخاره لكان يضيع ، ولا يتفرق»[٦] .

❁ ❁ ❁

(١) الشربيني ، مغنى المحتاج : ٣٨/٢.
(٢) المرجع السابق : ٣٨/٢.
(٣) ابن زغيبة ، مقاصد الشريعة الخاصة بالتصرفات المالية : ٢٦٣.
(٤) سبق تخريجه : ٣٦٦.
(٥) سبق تخريجه : ٣٦٦.
(٦) الجويني ، نهاية المطلب : (ديب م٢) : ٤٥٦.

المبحث السابع

مقصد « سد باب النزاع وسبل الضغائن » وآثاره في التصرفات المالية

حرص الإسلام - كل الحرص - على منع كل ما من شأنه أن يؤدي إلى الخلاف والنزاع بين المسلمين، قال تعالى: ﴿وَلَا تَنَٰزَعُواْ فَتَفْشَلُواْ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾[١] ، كما حرص الإسلام على سد كل سبل الأحقاد والضغائن، قال عليه الصلاة والسلام: « **لا تباغضوا ولا تحاسدوا ولا تدابروا وكونوا عبادالله إخوانًا . .** »[٢] .

وإذا كان هذا هو الحال، فلابد أن يكون الشارع الحكيم جعل من مقاصده في التصرفات المالية - والتي قد تكون مدعاة لما ذكرنا من نزاع وضغائن - جعل من مقاصده فيها سد باب النزاع وسبل الضغائن.

وفي سياق كلام الإمام الجويني عن « المزابنة » ، ألمح - رحمه الله - إلى هذا المقصد، حيث قال: « المزابنة معناها: المدافعة، والزَّبْن: الدفع، سميت المعاملة بذلك لأنها إذا أبتنت على تخمين في التقدير أورثت في عقباها تنازعًا وتدافعًا بين المتعاقدين »[٣] ، وهذا - بلا ريب - محذور من محذورات التصرفات المالية.

ومن الآثار التي تجسد فيها هذا المقصد:

١ - شرط التراضي في التصرفات المالية:

للرضا في اللغة عدة معان منها الاختيار، والموافقة، وخلاف السخط، والارتياح وطيب الخاطر[٤] .

---

(١) سورة الأنفال، آية: ٤٦.

(٢) رواه البخاري، كتاب الآداب، باب ما ينهى عن التحاسد والتدابر . . ، حديث رقم (٥٧١٨): ٥/ ٢٢٥٣، ورواه مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظن والتجسس والتنافس والتناجش ونحوها، حديث رقم (٢٥٦٣): ٤/ ١٩٨٥.

(٣) الجويني، نهاية المطلب: (ديب م١): ٢٢٣.

(٤) الفيومي، المصباح المنير: ١/ ٢٧٢.

وفي الاصطلاح : هو إرادة التعبير وإرادة الأثر[١] .

والشارع الحكيم جعل التراضي أساس التصرفات المالية ، ويتوقف عليها حلها وانعقادها[٢] ، يقول إمام الحرمين : «إن المعتمد في البياعات والمعاملات التراضي ، والمنع من التغالب والتسالب ، فلئن قامت تعبدات في تفاصيل المعاملات ، فاعتبار التراضي معلوم ، لاينكر ما بقيت الأصول»[٣] .

وقال : «هذا بيان العقود الصادرة عن التراضي ، فأما التغالب فلا يخفى تحريمه ما بقيت أصول الشريعة»[٤] .

وقال : «لو درست تفاصيل الشريعة ، وتعافى (أي ذهب) نقلتها ، وبقيت أصولها ، فالذي يقتضيه التحقيق تصحيح كل بيع استند إلى رضا»[٥] .

والأدلة على وجوب التراضي في التصرفات المالية كثيرة ، منها قوله تعالى : ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡۚ﴾[٦] ، قال ابن تيمية : والأصل في العقود هو التراضي المذكور في قوله : ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡۚ﴾[٧] .

ومن الأدلة ، قوله ﷺ : «**إنما البيع عن تراض**»[٨] ، وقوله عليه الصلاة

---

(١) السيد نشأت الدريني ، التراضي في عقود المبادلات المالية : ٥٤ .
(٢) المرجع السابق : ٥٤ .
(٣) الجويني ، الغياثي : ٥١٢ - ٥١٣ .
(٤) المرجع السابق : ٤٩٧ .
(٥) الجويني ، البرهان : ٢/٦١٠ .
(٦) سورة النساء ، آية : ٢٩ .
(٧) ابن تيمية ، الفتاوى : ٦/٢٩ .
(٨) رواه ابن ماجه ، كتاب التجارات ، باب بيع الخيار ، حديث رقم (٢١٨٥) : ٢/٧٣٧ ، ورواه البيهقي ، باب ماجاء في بيع المضطر وبيع المكره ، حديث رقم (١٠٨٥٨) : ٦/١٧ ، ورواه ابن حبان ، كتاب البيوع ، باب بيع المنهي عنه ، حديث رقم (٤٩٦٧) : ١١/٣٤٠ ، ورواه ابن أبي شيبة ، كتاب البيوع والأقضية (في الرجل يشتري الشيء ولا ينظر إليه) ، حديث رقم (١٩٩٧٦) : ٤/٢٦٨ .

والسلام: «**لا يحل مال امرئ مسلم إلا عن طيب نفس منه**»[(١)] .

قال الصنعاني: «والأحاديث دالة على تحريم مال المسلم إلا بطيبة من نفسه وإن قل، والإجماع واقع على ذلك»[(٢)] .

ومن التطبيقات الفقهية التي ذكرها إمام الحرمين عن التراضي:

أ- لابد في البيوع من التراضي:

قال إمام الحرمين: «قال (أي الشافعي): «وجماع ما يجوز به البيع عاجلًا وآجلًا أن يتبايعا عن تراض . .» . . . ذكر (أي الشافعي) التراضي، فأشعر بأن الإكراه يمنع انعقاد العقد . .»[(٣)] .

ب- سقوط الخيار برضا المتعاقدين:

من تطبيقات التراضي في التصرفات المالية أن الشارع لما شرع الخيار للمتعاقدين، أجاز لهما إسقاطه بشرط الرضا، ولو لم يتفرقا، قال إمام الحرمين: «إذا قال المتعاقدان في المجلس: ألزمنا العقد، أو اجزناه، أو قطعنا الخيار، ولزم العقد، وإن كانا في المجلس فإن الخيار حقهما، فإذا أسقطاه سقط، وكانا كإسقاط حق الرد بالعيب عند الإطلاع . . .»[(٤)] .

وإذا تفرقا سقط الخيار شريطة أن يكون الافتراق من غير إكراه، قال الجويني: «فالأصل في ذلك (أي في لزوم العقد) الافتراق، فإذا تفرق المتعاقدان، زال خيار المجلس، وإذا لزم أحدهما المجلس، ففارقه الثاني، انقطع الخيار، فإن هذا إذا جرى عد افتراقًا، والشارع اعتبر الافتراق»[(٥)] .

وقال: «... وإذا أكره أحد المتعاقدين على الخروج فلا يسقط الخيار»[(٦)] .

---

(١) رواه الدارقطني، كتاب البيوع، حديث رقم (٩٢): ٣/٢٦ .
(٢) الصنعاني، سبل السلام: ٣/٦١ .
(٣) الجويني، نهاية المطلب: (ديب م٥): ٣ .
(٤) المرجع السابق: (ديب م١): ٢٤ .
(٥) الجويني، نهاية المطلب: (ديب م١): ٢٥ .
(٦) المرجع السابق: (ديب م١): ٣٧ - ٣٨ .

جـ- جواز أخذ الأرش بالتراضي :

أصل الأرش في اللغة : الفساد ، ثم استعمل في نقصان الأعيان ، لأنه فساد فيها[١] . وفي الاصطلاح : اسم للمال الواجب في الجناية على ما دون النفس[٢] . سمي بذلك لأنه جابر لها عمّا حصل فيها من النقص ، وعلى ذلك عرفه الفقهاء بأنه : دية الجراحة[٣] . كذلك يستعمل الفقهاء مصطلح الأرش في البيوع ، ويريدون به الفرق بين قيمة المبيع معيبًا ، وبين قيمته سليمًا من الثمن[٤] . وهذا المعنى الأخير هو الذي يعنينًا في هذه المسألة .

والشرط في أخذ الأرش في المبيع المعيب هو الرضا ، قال إمام الحرمين : « تحققنا من كلام الأئمة أن أخذ الأرش بالتراضي جائز . . . »[٥] .

د- عدم جواز التصرف في ملك الشريك من غير إذنه :

يضرب الإمام الجويني مثالًا في عدم جواز أن يتصرف الشريك في الملك المشترك من غير إذن شريكه ، فقال : « الجدار المشترك بين الشريكين لا يجوز لأحدهما أن يفتح كوة أو يثبت فيها وتدًا يعلق فيه شيئًا ، فإن التصرف في الجدار المشترك تصرف في ملك الشريك ، والتصرف في ملك الشريك من غير إذنه غير سائغ »[٦] .

هذه بعض الأمثلة عن التراضي ، في التصرفات المالية ، وإلا فإن تطبيقاته يصعب حصرها .

٢- النهي عن بيع المسلم على بيع أخيه ، والسوم على سوم أخيه :

جاء هذا النهي ، لما في هذا البيع وهذا السوم من إيقاع العداوة بين الناس ؛ لما

---

(١) المناوي ، التوقيف : ٥٠ ، نزيه حماد ، معجم المصطلحات الاقتصادية : ٤٩ .

(٢) الجرجاني ، التعريفات : ٣١ ، نزيه حماد ، معجم المصطلحات الاقتصادية : ٤٩ .

(٣) نزيه حماد ، معجم المصطلحات الاقتصادية : ١٩ .

(٤) المرجع السابق : ٤٩ .

(٥) الجويني ، نهاية المطلب : (ديب م٦) : ٣٣ .

(٦) المرجع السابق : (ديب م٣) : ٣٨٨ .

يمسهم من ضرر، قال إمام الحرمين: «ثم ذكر الشافعي نهي رسول الله ﷺ، إذ قال: «**لا يبيعن أحدكم على بيع أخيه ولا يسومن على سوم أخيه**»[١] . وصورة البيع أن يجري العقد، ويكون المتعاقدان في مجلس مغتبطين غير نادمين، فيتقدم واحد إلى المشتري ويعرض عليه سلعة غير السلعة التي اشتراها بمثل ثمن سلعته أو سلعة مثل سلعته بأقل من ثمنها، ويرغبه في فسخ البيع الأول بهذا السبب، هذا هو البيع على البيع، وهو محرَّم باتفاق الأصحاب، غير أن البيع يصح، فإن التحريم لا يرجع إلى معنىً في البيع، وإنما يرجع إلى معنى كلي في محاذرة الإضرار بالغير...[٢] ، وأما السوم على السوم، فصورته أن يساوم سلعة غيره، ويتفقا على قدر الثمن ويهمَّا بالعقد، ويرجع أحدهما لإحضار الثمن، فإذا جاء إنسان وساومه السلعة بأكثر من ذلك الثمن، أو عرض على المشتري سلعة بأقل من ذلك الثمن، وتسبب إلى دفع ما كاد ينفق، فهذا منهي عنه محرم، وهو المعني بالسوم»[٣] .

٣- منع النزاع بالمهايأة:

المهايأة لغة: المناوبة[٤] ، وعند الفقهاء: قسمة المنافع على التعاقب والتناوب، وذلك بأن يتواضع المتشاركون على أمر فيتراضوا به، بمعنى أن كلًّا منهم يرضى بحالة واحدة ويختارها[٥] .

قد يتنازع الشركاء في استعمال المنفعة المشتركة، فيلجأ حينئذٍ إلى المهايأة لفض نزاعهم، ويستطرد الإمام الجويني في الكلام عن المهايأة، فيقول: «ولا يجوز للشريك في الدار أن يسكنها دون إذن الشركاء، وإذا تمانعوا فالمهايأة، إذا

---

(١) رواه البخاري، كتاب البيوع، باب لايبيع على بيع أخيه..، حديث رقم (٢٠٣٢): ٧٥٢/٢، ورواه مسلم، كتاب النكاح، باب تحريم الخطبة على خطبة أخيه حتى يأذن أو يترك، حديث رقم (١٤١٣): ١٠٣٣/٢.

(٢) والإضرار بالغير سيؤدي حتما إلى التنازع والضغائن.

(٣) الجويني، نهاية المطلب: (ديب م٢): ٢٨٥ - ٢٨٦.

(٤) الفيومي، المصباح المنير: ٧٩٩/٢.

(٥) نزيه حماد، معجم المصطلحات الاقتصادية: ٣٣٠.

رضوا بها ، توفر عليهم حقوقهم من المنافع ، وهي في الظاهر تناوب في المنافع ، وفي الحقيقة بيع المنافع ، فإذا تراضى شريكان بالمهايأة على أن يسكن أحدهما شهرًا ، فالمنفعة الحاصلة في كل نوبة في أصل الوضع مشتركة ، فكأن كل شريك باع حصته من المنفعة في نوبة شريكه بما يتوفر عليه في نوبته من حق شريكه»[١] ، لكن الإمام الجويني يرى رغم ما في المهايأة من منع النزاع أنها لا تلزم ولا يجب الوفاء بها ، قال : «والصحيح أن المهايأة لا تلزم ، ولا يجب الوفاء بها ، وإن وقع التراضي فيها . . . وذهب بعض أصحابنا إلى الإجبار على المهايأة ، لأن الضرورة ماسة إليها عند تنازع الشركاء ، ولو لم يجبر عليها لتعطلت المنافع ، وهذا بعيد عن القياس ، ولكن مبناه على الحاجة العامة ، وقد ميل عن مسلك القياس بمثل ما ذكرنا ، فإن قلنا : لا إجبار على المهايأة ، فلو تهايأ شريكان على التراضي واستوفى أحدهما المنفعة في النوبة التي قدّرت ، ثم أراد الرجوع فيما توافقا عليه ومنع شريكه من استيفاء المنفعة في نوبته ، ولكنه يغرم شريكه قيمة حصته من المنفعة في النوبة التي استوفاها . وإن قلنا بالإجبار على المهايأة فإن استوفى أحدهما النوبة الموظفة ، لم يكن له الرجوع ، بل توفر على الشريك مثل تلك النوبة . ثم تعتقب النوب الموضوعة ، إلا أن يتراضى الشركاء على نقضها ، فلابد من اتباع رضاهم . ثم النوب تطرد إلى غير نهاية ، وهذا من الوجوه الظاهرة في الخروج عن القياس . ثم إن قلنا بالإجبار على القياس ، فلا كلام ، وإن منعنا الإجبار عليها ، واستمر الشركاء على التدافع ، فهذا يؤدي إلى تعطيل المنافع ، فهل يباع عليهم الملك عند الامتناع من المهأياة ، وإدامة الطلب؟ فعلى وجهين حكاهما القاضي : أحدهما : أن العين تباع على الشركاء ؛ لقيام النزاع ، وإفضاء الأمر إلى تعطيل المنافع . وهذا وجه ضعيف لم أره في غير هذه الطريقة . والأصح أنه لا إجبار على المهايأة ، ولا على البيع ، وتترك المنافع تتعطل إلى أن يتراضيا»[٢] .

---

(١) الجويني ، نهاية المطلب : (ديب م٣) : ٣٨٩ .

(٢) المرجع السابق : (ديب م٣) : ٣٩٠ - ٣٩١ .

إن الذي دفع الإمام الجويني إلى هذا الرأي هو المبالغة في تحقيق التراضي، مع أن ذلك يؤدي إلى تعطيل المنافع ويديم النزاع، وهو يخالف من قال بلزوم الإجبار على المهايأة من أصحابه مع أنه ذهب في كثير من المسائل الفقهية إلى اعتماد الحاجة الحاقة العامة علة للحكم. فكان الأولى أن يذهب إلى ما ذهب إليه الأصحاب من الإجبار على المهايأة، والله تعالى أعلم.

٤- مشروعية الصلح:

الصلح لغة: اسم من المصالحة والتصالح[١]، خلاف المخاصمة، وهو مختص بإزالة النفار بين الناس[٢] وعند الفقهاء عبارة عن «معاقدة يرتفع بها النزاع بين الخصوم، ويتوصل بها إلى الموافقة بين المختلفين، فهو عقد وضع لرفع المنازعة بعد وقوعها بالتراضي عندهم»[٣].

وعن الصلح ومشروعيته قال الجويني: «صدر الشافعي رضي الله عنه الكتاب بقول عمر رضي الله عنه، إذ قال: «الصلح جائز بين المسلمين، إلا صلحًا أحل حرامًا أو حرّم حلالًا». فالمحلل للحرام هو الصلح المورد على عوض محرم، كالخمر والخنزير، والمغصوب وغيرها. والصلح المحرِّم للحلال هو المشتمل على شرط يتضمن المنع من تصرف مباح شرعًا، كشرط المنع من البيع والهبة في العوض المذكور في الصلح»[٤].

❁ ❁ ❁

---

(١) الرازي، مختار الصحاح: ١٥٤.
(٢) نزيه حماد، معجم المصطلحات الاقتصادية: ٢١٤.
(٣) المرجع السابق: ٢١٤.
(٤) الجويني، نهاية المطلب: (ديب م٣): ٣٣٦.

الخاتمـــــة

بعد هذا البحث والتنقيب عن مقاصد الشريعة عند إمام الحرمين وآثارها في التصرفات المالية في عدد من كتبه، ظهرت لي النتائج التالية :

أن لإمام الحرمين فضل السبق والريادة في وضع اللبنات الأولى لعلم مقاصد الشريعة، حيث كشف النقاب عن «الضروريات والحاجيات، والتحسينيات» وغيرها من القضايا ذات الصلة بمقاصد الشريعة .

أن إمام الحرمين هو الذي انتقل بعلم المقاصد من مرحلة التزيين والتحسين - التي كانت قبله - إلى مرحلة التأصيل والتقعيد .

لإمام الحرمين آثاره المقاصدية فيمن بعده من العلماء، الذين اعتنوا بالمقاصد، كالغزالي، والعز بن عبدالسلام، والرازي، والشاطبي وغيرهم .

أن لعلم المقاصد - كما بين الجويني وغيره - أهمية بالغة بالنسبة للمجتهد، لاسيما عند التعارض بين النصوص مع عدم إمكان الجمع بين الدليلين، أو وجود مرجِّح، وكذلك عند استعمال «القياس»، لأن القياس يعتمد إثبات العلل، وإثبات العلل قد يحتاج إلى معرفة مقاصد الشريعة، كما في «المناسبة» . ، وكذلك عند عدم النص، ولا نظير له لقياس عليه .

أن إمام الحرمين استعمل الكثير من الألفاظ والمصطلحات المعبرة عن «مقصد» أو «مقاصد الشريعة»، كـ«المعاني»، و«الحكمة»، و«مراد الشارع»، و «الغرض»، و «المصالح» وغيرها كما رأينا في هذا البحث .

اعتمد إمام الحرمين لمعرفة مقاصد الشريعة الطرق والمسالك الآتية :

أ) النص .

ب) فهم اللغة العربية .

ج) الأمر والنهي .

د) الاستقراء .

هـ) الاقتداء بالصحابة .

و) العقل .

ز) القرائن الحالية والمقالية .

أن لإمام الحرمين تقسيمه الخاص ، وفلسفته الخاصة في مسألة تعليل أصول الشريعة ، التي تتلخص في الآتي :

القسم الأول : ما يعقل معناه وهو أصل ويؤول المعنى المعقول منه إلى أمر ضروري .

القسم الثاني : ما يتعلق بالحاجة العامة ، ولا ينتهي إلى حد الضرورة .

القسم الثالث : مالا يتعلق بضرورة خاصة ولا حاجة عامة ولكن يلوح فيه غرض جلب مكرمة أو نفي نقيض لها .

القسم الرابع : مالا يستند إلى ضرورة ولا حاجة ، وتحصيل المقصود فيه مندوب إليه تصريحًا ابتداءً .

القسم الخامس : مالا يلوح فيه للمستنبط معنى أصلًا ولا مقتضٍ من ضرورة أو حاجة أو استحثاث على مكرمة .

أن الإمام الجويني رتَّب هذه الأقسام بحسب قوة معقولية المعاني ، أو قوة وضوح العلة ، كما أنه رتبها بحسب حاجات الناس لها .

أن هذا التقسيم الخماسي يعتبر مفتاحًا لعلم مقاصد الشريعة ، حيث ظهرت من خلاله أبرز أقسام المقاصد « الضروريات والحاجيات والتحسينيات » .

أنه يمكن دمج الأقسام الخمسة لتصبح ثلاثة أقسام :

الأول : الضروري .

الثاني : الحاجي .

الثالث : التحسيني ، بقسميه :

ما لا يقع في معارضة قاعدة شرعية .

ما يقع في معارضة قاعدة شرعية .

عناية إمام الحرمين بالقياس الأصولي ، فقد ألمح - رحمه اللّٰه - إلى علاقته بمقاصد الشريعة ، بقوله : « القياس مناط الاجتهاد ، وأصل الرأي ، ومنه يتشعب الفقه وأساليب الشريعة . » كما اعتنى - رحمه اللّٰه - بمسالك العلة التي تعتبر أحد الطرق التي تكشف عن مقاصد الشارع ، فذكر منها :

أ) النص .

ب) الإجماع .

ج) المناسبة أو الإخالة .

د) السبر والتقسيم .

هـ) الدوران .

أن الإمام الجويني أول من أفرد مصطلح « الاستدلال » بالكلام ، وجعل منه بناءً مستقلًا قائمًا بذاته ، له طبيعة خاصة تميزه عن غيره .

أن « الاستدلال » عند إمام الحرمين أعمّ من « المصلحة المرسلة » ، فالجويني وإن طبق نظرية الاستدلال على المصلحة المرسلة ، إلا أن هذا لا يعني أنهما متساويان ، بدليل أنه جعل « الاستصحاب » داخلًا في الاستدلال ، و « الاستصحاب » يختلف عن « المصلحة المرسلة » .

أخَذَ إمام الحرمين بالمصلحة المرسلة ، وجعل ضابطها هو : ألا تناقض أصلًا من أصول الأدلة .

جَعَل إمام الحرمين « الاستصحاب » من « الاستدلال » لأن « الاستصحاب » قاعدة ومعنى كلي دلَّت عليه النصوص الجزئية ، و« الاستدلال » - كما ذكرنا - بناء الحكم على المعنى الكلي .

أن الإمام الجويني لم يتعرض للاستحسان بشكل موسع ؛ لأنه حصر الاستنباط في القياس ، وقسيمه الاستدلال ، فصار الاستحسان من الاستدلال ، فالاستحسان يرجع إلى المصلحة المرسلة ، فهو لا يخرج عن كونه ترجيحًا لقياس خفي على قياس جلي ، لقوة الأول ، وترجح جانب المصلحة فيه .

أن المقصد الأعظم من الشريعة هو : «جلب المصالح ودرء المفاسد» .

ظهرت أبرز أقسام المقاصد الشرعية من خلال تقسيم الجويني الخماسي لأصول الشريعة ، حيث ظهرت «الضروريات والحاجيات والتحسينيات» .

أشار الجويني إلى الضروريات الآتية :

أ) حفظ الدين .

ب) حفظ النفس .

ج) حفظ النسل .

د) حفظ المال .

ظهرت في أماكن متفرقة من كتب إمام الحرمين القواعد المقاصدية الآتية :

أ) قاعدة «لا تكليف بما لا يطاق» .

ب) قاعدة «رفع الحرج» .

ج) قاعدة «دفع الضرر» .

د) قاعدة «اعتبار المآل» .

هـ) قاعدة «الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة» .

و) قاعدة «تقديم المصلحة الأعلى على المصلحة الأدنى عند التعارض» .

أورد الجويني - رحمه اللَّه - عددًا من المقاصد الخاصة ، فمن مقاصد العبادات إجمالًا ، ذكر المقاصد الآتية :

مقصد : الانقياد أو الخضوع والتذلل للَّه تعالى .

مقصد : تجدد صلة العباد بخالقهم .

مقصد : نهي العباد عن الفحشاء والمنكر .

مقصد : حث العباد على المثابرة والمسارعة إلى وظائف الخيرات .

مقصد : تطهير القلوب بذكر اللَّه تعالى .

من مقاصد الطهارة عند إمام الحرمين : الطهارة والنظافة والنزاهة ، وتطهير الدنس ، ودرء العيافة ، وإحياء مراسم العبادة .

من مقاصد الصلاة التي ذكرها إمام الحرمين: أنها تنهى عن الفحشاء، والمنكر، وأنها تحقق الخشوع والخضوع للّٰه تبارك وتعالى.

من مقاصد الزكاة التي أوردها إمام الحرمين: سد الخلات، ودفع الجوعات، ورد الفاقات، والإحسان إلى الفقراء، وإغاثة الملهوفين، وإحياء المهج، وتدارك الحشاشة والجثث، والمواساة.

من مقاصد الصوم التي أشار إليها إمام الحرمين: تربية النفوس بالخوى والطوى، وقهر دواعي الهوى.

من مقاصد الحج والعمرة التي صرح بها إمام الحرمين: زيارة البيت وتعظيم الحرم.

من مقاصد الجهاد عند إمام الحرمين: الدعوة القهرية على المارقين الذين أبوا واستكبروا، وإعلاء كلمة اللّٰه.

من مقاصد النكاح التي ذكرها إمام الحرمين: بقاء النوع البشري، والمحافظة على الأنساب، والتحصين من الوقوع في الزنا والفواحش.

من مقاصد العقوبات التي أوردها إمام الحرمين: عصمة الأنفس والأبدان والأعراض من انتهاكها، وردع المجرمين وزجرهم، وتحقيق مبدأ المماثلة.

من مقاصد الإمامة التي جاءت على لسان إمام الحرمين:

مقصد: حفظ الدين والدعوة إليه بالحجة والسيف.

مقصد: حفظ الحوزة، وحماية البيضة.

مقصد: جمع شمل الأمة على الحق.

مقصد: إقامة العدل، والانتصار للمظلومين، وردع الظالمين.

مقصد: حفظ أموال الأمة وصيانتها وإدارتها.

من مقاصد الشريعة الخاصة بالتصرفات المالية:

مقصد: التيسير ومراعاة الحاجة.

مقصد: درء الضرر.

مقصد : منع الجهالة والغرر .

مقصد : منع أكل أموال الناس بالباطل .

مقصد : صيانة الأموال والأملاك وحرمتها .

مقصد : تداول الأموال ورواجها .

مقصد : سد باب النزاع وسبل الضغائن .

للمقاصد الخاصة بالتصرفات المالية آثارها الواضحة الجلية في الأحكام الفقهية المتعلقة بالتصرفات المالية .

وأخيرًا أرجو أن أكون قد وفقت في جمع وعرض وبيان ودراسة أفكار إمام الحرمين - رحمه اللَّه - المقاصدية ، التي تناثرت في مواطن كثيرة من كتبه ، سائلًا المولى جلَّت قدرته أن يكون هذا العمل خالصًا لوجهه الكريم ، وأن ينفع اللَّه به ، وأن يصلني ثوابه في الحياة وبعد الممات ، إنه ولي ذلك والقادر عليه ، وصلى اللَّه على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم ، وآخر دعوانا أن الحمدللَّه رب العالمين .



الفهـــارس العـــامة

(بالترتيب الهجائي)



أولًا : فهرس الآيات القرآنية

❁ ❁ ❁

ثانيًا : فهرس الأحاديث النبوية

❁ ❁ ❁

ثالثًا : فهرس الأعلام المترجم لهم

❁ ❁ ❁

رابعًا : فهرس المصادر والمراجع

- الآمدي، علي بن أبي علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق : سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، ط١، ١٤٠٤هـ.
- أحمد الذروي، إثبات العلة الشرعية بالأدلة العقلية، دار الشروق، جدة، ١٩٨٢م.
- أحمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م
- أحمد بن يوسف الدريويش، أحكام السوق في الإسلام، دار عالم الكتب، الرياض، ط١، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.
- أحمد موافي، الضرر في الفقه الإسلامي، دار ابن عفان للنشر والتوزيع، الخبر، ط١، ١٤١٨هـ.
- ابن الأزرق، أبو عبدالله، بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق : سامي النشار، وزارة الإعلام العراقية، الجمهورية العراقية.
- أسعد الكفراوي، الاستدلال عند الأصوليين، تقديم : علي جمعه محمد، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط١، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.
- إسماعيل الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام الطاهر بن عاشور، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.
- إسماعيل علوان، القواعد الفقهية الخمس الكبرى والقواعد المندرجة تحتها، دار ابن الجوزي، الدمام، ط١، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.
- الإسنوي، عبدالرحمن بن الحسن، زوائد الأصول على منهاج الأصول إلى علم الأصول، تحقيق : محمد سنان الجلال، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط١، ١٩٩٣م.
- الإسنوي، عبدالرحمن بن الحسن، نهاية السول في شرح منهاج الأصول، عالم الكتب، بيروت.
- الإسنوي، عبدالرحيم بن الحسن، طبقات الشافعية، تحقيق : كمال يوسف الحوت، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ.

- الأصفهاني، محمود، شرح المنهاج، تحقيق: عبدالكريم النملة، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤١٠هـ.
- ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- أمير بادشاه، محمد أمين، تيسير التحرير على كتاب التحرير، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
- أيمن الدباغ، مسلك المناسبة عند الإمام أبي حامد الغزالي والأصوليين، رسالة ماجستير، بإشراف: محمود جابر، الجامعة الأردنية، عمان، الأردن، ٢٠٠٠م.
- أيمن صالح، القرائن المحتفة بالنص وأثرها على دلالته، رسالة ماجستير، بإشراف: العبد خليل أبو عيد، الجامعة الأردنية، عمان، الأردن، ٢٠٠١م.
- أيمن علي عبدالرؤوف صالح، أثر تعليل النص على دلالته، دار المعالي، عمان، ط١، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- البابرتي، محمد بن محمود، شرح العناية على الهداية، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٧م.
- الباجي، سليمان بن خلف، إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق: عبدالله الجبوري، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٨٩م.
- الباجي، سليمان بن خلف، الحدود، تحقيق: نزيه حماد، مؤسسة الزغبي، بيروت، ط١، ١٩٧٣م.
- الباقلاني، أبوبكر، التقريب والإرشاد الصغير، تحقيق: عبدالحميد أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٩٣م.
- البخاري، عبدالعزيز بن أحمد، علاء الدين، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، ط١، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، ط٣، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- البخاري، محمد بن عبدالرحمن، محاسن الإسلام، ومعه: الإجماع لابن حزم،

ومعه : نقد مراتب الإجماع لابن تيمية ، مكتبة القدسي ، القاهرة ، ط١ ، ١٣٥٧هـ .
- ابن بدران ، عبدالقادر بن أحمد ، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ، تعليق : عبدالله التركي ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط٣ ، ١٤٠٥هـ .
- بدران أبو العينين بدران ، أصول الفقه الإسلامي ، الاسكندرية ، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م .
- البرديسي ، محمد زكريا ، أصول الفقه ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة .
- ابن برهان ، أحمد بن علي ، الوصول إلى الأصول ، تحقيق : عبدالحميد أبو زنيد ، مكتبة المعارف ، الرياض ، ١٤٠٣هـ
- البصري ، أبو عبدالله ، شرح العمد ، تحقيق : عبدالحميد أبو زنيد ، مكتبة العلوم والحكم ، المدينة المنورة ، ط١ ، ١٤١٠هـ .
- البهوتي ، منصور بن يونس ، الروض المربع ، مكتبة الرياض الحديثة ، الرياض ، ١٣٩٠هـ .
- البهوتي ، منصور بن يونس ، كشاف القناع ، تحقيق : هلال مصيلحي مصطفى هلال ، دار الفكر ، بيروت ، ١٤٠٢هـ .
- البوطي ، محمد سعيد رمضان ، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، الدار المتحدة ، ط٦ ، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م .
- البيضاوي ، ناصر الدين ، منهاج الأصول مع الإبهاج ، عالم الكتب .
- البيهقي ، أحمد بن الحسين بن علي ، سنن البيهقي الكبرى ، تحقيق : محمد عبدالقادر عطا ، مكتبة دار الباز ، مكة المكرمة ، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م .
- الترمذي ، محمد بن عيسى ، سنن الترمذي ، تحقيق : أحمد محمد شاكر وآخرون ، دار إحياء التراث ، بيروت .
- التهانوي ، محمد بن علي بن علي ، كشاف اصطلاحات الفنون ، دار صادر ، بيروت .
- ابن تيمية ، أحمد بن عبدالحليم ، العبودية ، المكتب الإسلامي ، دمشق ، ١٣٨٢هـ - ١٩٦٢م .
- ابن تيمية ، أحمد بن عبدالحليم ، الفتاوى الكبرى ، تحقيق : محمد عطا ، مصطفى عطا ، دار الفكر ، عمان ، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م .

- ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم، القواعد النورانية الفقهية، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار ترجمان السنة، باكستان، ط١، ١٩٨٢م.
- ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم، بيان الدليل على بطلان التحليل، تحقيق: الدكتور فيحان المطيري، مكتبة لينة للنشر والتوزيع، دمنهور، ط٢، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.
- ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع وترتيب: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، بمساعدة ابنه محمد، مكتبة المعارف، الرباط.
- الجرجاني، علي بن محمد بن علي، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ.
- ابن جزي، محمد بن أحمد، تقريب الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: محمد المختار الشنقيطي، مكتبة ابن تيمية - القاهرة، ط١، ١٤١٤هـ.
- الجصاص، أبوبكر بن علي، أحكام القرآن، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث، بيروت، ١٤٠٥هـ.
- الجصاص، أبوبكر بن علي، الفصول في الأصول، وزارة الأوقاف الكويتية.
- جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
- جمعة محمد براج، العقوبات في الإسلام، دار يافا العلمية للنشر والتوزيع، عمان، ط١، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.
- الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبدالغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط٢، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- الجويني، عبدالملك بن عبدالله بن يوسف، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: محمد يوسف موسى، علي عبدالمنعم عبدالحميد، مكتبة الجانجي، مصر، مطبعة السعادة، ١٣٦٩هـ - ١٩٥٠م.
- الجويني، عبدالملك بن عبدالله بن يوسف، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبدالعظيم الديب، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، ط١، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

- الجويني ، عبدالملك بن عبدالله بن يوسف ، الدرة المضيئة فيما وقع فيه الخلاف بين الشافعية والحنفية ، تحقيق : عبدالعظيم الديب ، إدارة إحياء التراث الإسلامي ، قطر ، ط١ ، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م .
- الجويني ، عبدالملك بن عبدالله بن يوسف ، الغياثي : غياث الأمم في التياث الظلم ، تحقيق : عبدالعظيم الديب ، الناشر : المؤلف ، ط٢ ، ١٤٠١هـ .
- الجويني ، عبدالملك بن عبدالله بن يوسف ، الكافية في الجدل ، وضع حواشيه : خليل منصور ، منشورات محمد علي بيضون ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط١ ، ١٤٢٠هـ .
- الجويني ، عبدالملك بن عبدالله بن يوسف ، الورقات ، تحقيق : عبداللطيف محمد العبد .
- الجويني ، عبدالملك بن عبدالله بن يوسف ، مغيث الخلق في ترجيح القول الحق ، المطبعة المصرية ، محمد محمد عبداللطيف ، ط١ ، ١٣٥٢هـ - ١٩٣٤م .
- الجويني ، عبدالملك بن عبدالله بن يوسف ، نهاية المطلب في دراية المذهب ، مخطوط في كل من : مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية ، الرياض ، ومكتبة أحمد الثالث ، اسطنبول ، مكتبة عبدالعظيم الديب ، الدوحة .
- ابن الحاجب ، عثمان بن عمر بن أبي بكر ، مختصر المنتهى ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط٢ ، ١٤٠٣هـ .
- ابن الحاجب ، عثمان بن عمر بن أبي بكر ، منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط١ ، ١٩٨٥م .
- الحاكم ، محمد بن عبدالله ، المستدرك على الصحيحين ، تحقيق : مصطفى عبدالقادر عطا ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط١ ، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م .
- ابن حبان ، محمد بن حبان بن أحمد ، صحيح ابن حبان ، تحقيق : شعيب الأرنؤوط ، مؤسسة الرسالة ، ط٢ ، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م .
- ابن حزم ، علي بن أحمد ، الإحكام في أصول الأحكام ، دار الحديث ، القاهرة ، ط١ ، ١٤٠٤هـ .
- أبو الحسين البصري ، محمد بن علي بن الطيب ، المعتمد ، تحقيق : خليل الميس ،

دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ.
- حمادي العبيدي، الشاطبي ومقاصد الشريعة، دار قتيبة، ط١، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
- الحموي، أحمد بن محمد، غمز عيون البصائر شرح الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ.
- ابن حميد، صالح بن عبدالله، رفع الحرج في الشريعة الإسلامية، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط١، ١٤٠٣هـ.
- ابن حنبل، أحمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وغيره، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.
- الخادمي، نور الدين بن مختار، الاجتهاد المقاصدي: حجيته - ضوابطه - مجالاته، كتاب الأمة رقم (٦٥) و(٦٦)، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط١، ١٤١٩هـ.
- الخادمي، نور الدين بن مختار، علم المقاصد الشرعية، مكتبة العبيكان، الرياض، ط١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.
- خذيري، المقاصد الشرعية المتعلقة بالأسرة ووسائلها، رسالة ماجستير، بإشراف الدكتور محمود جابر، الجامعة الأردنية، كلية الشريعة، ٢٠٠٢م.
- خزيمة، محمد بن إسحاق، صحيح ابن خزيمة، تحقيق: مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م.
- ابن خلكان، أحمد بن محمد بن أبي بكر، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.
- خليفة بابكر الحسن، فلسفة مقاصد التشريع في الفقه الإسلامي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
- الدارقطني، علي بن عمر، سنن الدارقطني، تحقيق: السيد عبدالله هاشم يماني المدني، دار المعرفة، بيروت، ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م.
- الدارمي، عبدالله بن عبدالرحمن، سنن الدارمي، تحقيق: فواز أحمد زمرلي، خالد السبع العلمي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث، سنن أبو داود، تحقيق: محمد محيي الدين

عبد الحميد ، دار الفكر .

- الدبوسي ،عبد اللّه بن عمر ، تقويم الأدلة في أصول الفقه ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ٢٠٠١م .
- الدردير ، أبو البركات سيدي أحمد ، الشرح الكبير ، تحقيق : محمد عليش .
- الدريني ، فتحي ، الحق ومدى سلطان الدولة تقييده ، دار البشير ، مؤسسة الرسالة ، ط١ ، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م .
- الدريني ، فتحي ، نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي ، مؤسسة الرسالة ، ط٢ ،١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧م .
- ابن دقيق العيد ، محمد بن علي ، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام ، أملاه عماد الدين بن الأثير ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٨٠م .
- الدمياطي ، أبوبكر بن السيد محمد شطا ، إعانة الطالبين ، دار الفكر للطباعة ، بيروت .
- الدهلوي ، الشيخ أحمد ، المعروف بشاه ولي اللّه بن عبدالرحيم ، حجة اللّه البالغة ، دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت .
- الديب ، عبدالعظيم ، إمام الحرمين : حياته وعصره - آثاره وفكره ، دار القلم ، الكويت ، ط١ ، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م .
- الديب ، عبدالعظيم ، فقه إمام الحرمين : خصائصه - أثره - منزلته ، دار الوفاء للطباعة والنشر ، ط٢ ، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م .
- الذهبي ، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز ، سير أعلام النبلاء ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، تحقيق : شعيب الأرنؤوط ، محمد نعيم العرقسوسي ، ط١ ، ١٤١٣هـ .
- رائف نعيم ، الفكر السياسي عند الإمام الجويني : دراسةفقهية مقارنة ،رسالة دكتوراة ، بإشراف : فتحي الدريني ، الجامعة الأردنية ، عمان الأردن ،١٩٩٧م .
- الرازي ، محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر ، مختار الصحاح ، تحقيق : محمود خاطر ، مكتبة لبنان ، ناشرون ، بيروت ، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م .
- الرازي ، محمد بن عمر بن الحسين ، المحصول في علم أصول الفقه ، تحقيق : طه جابر فياض العلواني ، جامعة الإمام محمد بن سعود ، الرياض ، ط١ ، ١٤٠٠هـ .

- الرافعي، عبدالكريم بن محمد، العزيز شرح الوجيز، المعروف بالشرح الكبير، تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبدالموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
- ابن رجب الحنبلي، عبدالرحمن بن شهاب الدين أحمد البغدادي، كتاب الذيل على طبقات الحنابلة، دار المعرفة للطباعة والنشر.
- ابن رشد، محمد بن أحمد بن محمد، بداية المجتهد، دار الفكر، بيروت.
- الريسوني، أحمد، بحث: إمام الفكر المقاصدي، من مجموعة أبحاث ندوة الذكرى الألفية لإمام الحرمين الجويني، جامعة قطر، كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية، أشرف عليها: عبدالعظيم الديب، محمد صالح الشيب، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.
- الريسوني، أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٢، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
- الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، دار مكتبة الحياة، بيروت، ط١، ١٣٠٦هـ.
- الزرقا، مصطفى، المدخل الفقهي العام، دار القلم، دمشق، ط١، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م.
- الزركشي، بدر الدين، محمد بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، ط٢، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م
- الزركلي، خير الدين، الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب، والمستعربين والمستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، ط٥، ١٩٨٠م.
- الزنجاني، محمود بن أحمد، تخريج الفروع على الأصول، تحقيق: محمد أديب صالح، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٥، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
- أبو زهرة، محمد، ابن حنبل: حياته وعصره - آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي.
- أبو زهرة، محمد، أصول الفقه، دار الفكر العربي، القاهرة.
- أبو زهرة، محمد، مالك: حياته وعصره - آراؤه وفقهه، مكتبة الأنجلو المصرية.
- أبو زهرة، محمد، نظرة إلى العقوبة في الإسلام، مجمع البحوث الإسلامية

بالأزهر، القاهرة، ط١، ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م .
- السبكي، عبدالوهاب بن علي بن عبدالكافي، جمع الجوامع مع شرحه للمحلي وحاشية البناني، دار الفكر، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م .
- السبكي، عبدالوهاب بن علي بن عبدالكافي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق : محمود محمد الطفاصي، عبدالفتاح محمد الحلو، دار هجر للطباعة والنشر، ط٢، ١٤١٣هـ .
- السبكي، علي بن عبدالكافي، الإبهاج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ .
- السبكي، علي بن عبدالكافي، الأشباه والنظائر، تحقيق : عبدالفتاح أبو العينين، رسالة دكتوراه، القاهرة، ١٩٧٦م .
- السخاوي، شمس الدين، محمد بن عبدالرحمن، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ .
- السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، أصول السرخسي، دار المعرفة، بيروت .
- السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، المبسوط، دار المعرفة، بيروت .
- السعدي، عبدالحكيم عبدالرحمن، مباحث العلة في القياس عند الأصوليين، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط١، ١٤٠٦هـ .
- سعيد بن منصور، سنن سعيد بن منصور، تحقيق : سعد بن عبدالله آل حميد، دار الصميعي، الرياض، ط١، ١٤١٤هـ .
- سعيد حوي، الإسلام، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٣، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م .
- السمعاني، منصور بن محمد بن حبيب، قواطع الأدلة في الأصول، تحقيق : محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م .
- السيد الصادق المهدي، العقوبات الشرعية وموقعها من النظام الإجتماعي الإسلامي، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ط١، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م .
- السيد عبدالحافظ عبدربه، فلسفة الجهاد في الإسلام، دار الكتاب اللبناني .

- السيد نشأت الدريني، التراضي في عقود المبادلات المالية، دار الشروق، جدة، ط١، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
- ابن سينا، الحسين بن عبدالله، أبو علي، الإشارات والتنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٠م.
- السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، دار الكتب العلمية، ط١، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي، المالكي، الموافقات، تحقيق: عبدالله دراز، دار المعرفة، بيروت.
- الشافعي، الإمام محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الفكر.
- الشربيني، عبدالرحمن، تقريرات الشربيني على جمع الجوامع، دار الفكر، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
- الشربيني، محمد الخطيب، مغني المحتاج، دار الفكر، بيروت.
- شلبي، محمد مصطفى، تعليل الأحكام، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط٢.
- الشماع، أحمد، مطالع التمام ونصائح الأنام، كتاب محقق مع رسالة بعنوان العقوبة المالية في الفقه الإسلامي و تطبيقاتها في المغرب، عبدالخالق أحمدون، أطروحة دكتوراه بدار الحديث الحسنية، الرباط.
- الشنقيطي، عبدالله بن إبراهيم، العلوي، نشر البنود على مراقي السعود، مطبعة فضالة المحمدية، المغرب.
- الشوكاني، محمد بن علي، إرشاد الفحول، تحقيق: محمد سعيد البدري، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
- الشوكاني، محمد بن علي، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، مطبعة السعادة، القاهرة، ط١، ١٣٤٨هـ.
- ابن أبي شيبة، عبدالله بن محمد، مصنف ابن أبي شيبة، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤٠٩هـ.

- الشيرازي ، إبراهيم بن علي بن يوسف ، التبصرة ، تحقيق : محمد حسن هيتو ، دار الفكر ، دمشق ، ط١ ، ١٤٠٣هـ .
- الشيرازي ، إبراهيم بن علي بن يوسف ، شرح اللمع في أصول الفقه ، تحقيق : علي ابن عبدالعزيز العميريني ، دار البخاري ، القصيم ، بريدة ، ١٤٠٧هـ .
- الشيرازي ، إبراهيم بن علي بن يوسف ، طبقات الفقهاء ، تحقيق : محمد حسن هيتو ، دار الفكر ، دمشق ، ط١ ، ١٤٠٣هـ .
- صالح السدلان ، القواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها ، دار بلنسية للنشر والتوزيع ، الرياض ، ط١ ، ١٤١٧هـ .
- صالح بن محمد الأسمري ، الفصول المنتقاة في مقاصد الشريعة المرفوعة ، دار ابن الأثير ، الرياض ، ط١ ، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م .
- صفي الدين الهندي ، نهاية الوصول إلى دراية الأصول ، تحقيق : صالح بن سليمان اليوسف ، سعد بن سالم السويح ، المكتبة التجارية ، مكة المكرمة ، ط١ ، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م .
- الصنعاني ، محمد بن إسماعيل ، العدة حاشية الصنعاني على إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام ، تحقيق : علي بن محمد الهندي ، المطبعة السلفية ومكتبتها .
- الصنعاني ، محمد بن إسماعيل ، سبل السلام ، تحقيق : محمد عبدالعزيز الخولي ، دار إحياء التراث ، بيروت ، ط٤ ، ١٣٧٩هـ .
- الطبري ، محمد بن جرير بن يزيد ، جامع البيان ، دار الفكر بيروت ، ١٤٠٥هـ .
- الطوفي ، سليمان بن عبدالقوي بن عبدالكريم ، شرح حديث «لا ضرر ولا ضرار» ، ملحق مع كتاب : المصلحة في التشريع الإسلامي لمصطفى زيد ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ط١ ، ١٣٧٤هـ - ١٩٥٤م .
- الطوفي ، سليمان بن عبدالقوي بن عبدالكريم ، شرح مختصر الروضة ، تحقيق : عبدالله بن عبدالمحسن التركي ، مؤسسة الرسالة ، ط١ ، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م .
- ابن عابدين ، محمد أمين بن عمر ، الدر المختار ، دار الفكر ، بيروت ، ط٢ ، ١٣٨٦هـ .
- ابن عابدين ، محمد أمين بن عمر ، مجموعة رسائل ابن عابدين .

- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، منحة الخالق على البحر الرائق، مطبوع بهامش البحر الرائق، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٣٨٦هـ.
- ابن عاشور، محمد بن الطاهر، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، الشركة التونسية للتوزيع، تونس.
- ابن عاشور، محمد بن الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر.
- ابن عاشور، محمد بن الطاهر، حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح، مطبعة النهضة، تونس، ط١، ١٣٤١هـ.
- ابن عاشور، محمد بن الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، دار الفجر، دار النفائس، ط١، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- عبدالحكيم الخليفي، بحث: مقاصد الشريعة عند إمام الحرمين، رؤية أصولية، من مجموعة أبحاث ندوة الذكرى الألفية لإمام الحرمين الجويني، جامعة قطر، كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية، إشراف: عبدالعظيم الديب، محمد صالح الشيب، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.
- عبدالحكيم السعدي، بحث: نظرية الاستصلاح وجذورها عند إمام الحرمين والغزالي، من مجموعة أبحاث الذكرى الألفية لإمام الحرمين الجويني، جامعة قطر، كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية، إشراف: عبدالعظيم الديب محمد صالح الشيب، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.
- عبدالرحمن إبراهيم الكيلاني، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي: عرضًا ودراسة وتحليلًا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
- عبدالرزاق بن همام الصنعاني، مصنف عبدالرزاق، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ.
- ابن عبدالسلام، عبدالعزيز بن عبدالسلام السلمي، قواعد الأحكام من مصالح الأنام، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ابن عبدالسلام، عبدالعزيز بن عبدالسلام السلمي، مقاصد الصلاة، تحقيق: إياد خالد الطباع، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط٢، ١٩٩٥م.

- ابن عبدالسلام ، عبدالعزيز بن عبدالسلام السلمي ، مقاصد الصوم ، تحقيق : إياد خالد الطباع ، دار الفكر المعاصر ، بيروت ، دار الفكر ، دمشق ، ط٢ ، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م .
- عبدالكريم زيدان ، الوجيز في أصول الفقه ، مؤسسة الرسالة ، ط٧ ، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م .
- عبدالله الكمالي ، الشريعة الإسلامية وفقه الموازنات ، دار ابن حزم ، ط١ ، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م .
- عبدالله بن عمر الدميجي ، الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة ، دار طيبة للنشر والتوزيع ، الرياض ، ط٢ ، ١٤٠٩هـ .
- عبدالله قادري ، الإسلام وضرورات الحياة ، دار المجتمع للنشر والتوزيع ، جدة ، ط١ ، ١٤٠٦هـ .
- عبدالمجيد الصغير ، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام : قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة ، دار المنتخب العربي ، للدراسات والنشر والتوزيع ، ط١ ، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م .
- عبدالوهاب خلاف ، علم أصول الفقه ، دار القلم ، ط٨ .
- ابن العربي ، محمد بن عبدالله ، القبس في شرح موطأ مالك بن أنس ، تحقيق : محمد عبدالله ولد كريم ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، ط١ ، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م .
- عز الدين بن زغيبة ، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية ، رسالة دكتوراه ، مطبوعة على الآلة الكاتبة ، جامعة الزيتونة ، تونس ، ١٤١٢هـ .
- عز الدين بن زغيبة ، مقاصد الشريعة الخاصة بالتصرفات المالية ، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث ، دبي ، ط١ ، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م .
- ابن عساكر ، علي بن الحسن الدمشقي ، تبيين كذب المفتري ، مطبعة التوفيق ، دمشق ، نشر القدسي ، ١٣٤٧هـ .
- العضد ، عضد الدين عبدالرحمن بن أحمد الإيجي ، شرح مختصر المنتهى ، مطبوع مع حاشية التفتازاني ، دار الكتب العلمية ، بيروت .

- علي الندوي، القواعد الفقهية: مفهومها، نشأتها، تطورها: دراسة مؤلفاتها، أدلتها، تطبيقاتها، دار القلم، دمشق، ١٩٩٤م.
- علي العميريني، الاستدلال عند الأصوليين، مكتبة التوبة، ط١، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.
- عمر صالح عمر، مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبدالسلام، دار النفائس، عمّان، ط١، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م.
- عيسى منون، نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول، مطبعة التضامن الأخوي، ط١، ١٣٤٥هـ.
- الغزالي، محمد بن محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، تحقيق: عبدالله الخالدي، دار الأرقم، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
- الغزالي، محمد بن محمد بن محمد، المستصفى، تحقيق: محمد عبدالسلام عبدالشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٣هـ.
- الغزالي، محمد بن محمد بن محمد، المنخول، تحقيق: محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، ط٢، ١٤٠٠هـ.
- الغزالي، محمد بن محمد بن محمد، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تحقيق: حمد الكبيسي، رئاسة ديوان الأوقاف، إحياء التراث الإسلامي، الجمهورية العراقية، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٣٩٠هـ - ١٩٧١م.
- الغزالي، محمد بن محمد بن محمد، معيار العلم في فن المنطق، تقديم وتعليق وشرح: علي بو ملحم، دار مكتبة الهلال، بيروت، ط١، ١٩٩٣م.
- ابن فارس، أحمد بن فارس بن أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ط١.
- الفاسي، محمد علال، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، ط٥، ١٩٩٣م.
- أبو الفداء، عماد الدين إسماعيل، المختصر في أخبار البشر، المطبعة الحسنية، ط١.
- ابن فرحون، إبراهيم بن علي، الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، دار

الكتب العلمية ، بيروت .
- أبو الفلاح الحنبلي ، عبدالحي بن العماد ، شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع .
- الفناري ، محمد بن حمزة ، شمس الدين ، فصول البدايع في أصول الشرايع ، مطبعة شيخ يحيى ، ١٨٧٢م .
- فهمي علوان ، القيم الضرورية ومقاصد التشريع الإسلامي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٩م .
- الفيروزآبادي ، القاموس المحيط ، مؤسسة الرسالة ، بيروت .
- فيصل الحفيان ، بحث : نحو الجويني ، من مجموعة أبحاث ندوة الذكرى الألفية لإمام الحرمين الجويني ، جامعة قطر ، كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية ، إشراف : عبدالعظيم الديب ، محمد صالح الشيب ، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م .
- الفيومي ، أحمد بن محمد بن علي ، المصباح المنير ، مكتبة لبنان ، بيروت ، ط١ ، ١٩٨٧م .
- ابن قاضي شهبة ، أبوبكر بن محمد بن محمد بن عمر ، طبقات الشافعية ، تحقيق : الحافظ عبدالعليم خان ، عالم الكتب ، بيروت ، ط١ ، ١٤٠٧هـ .
- ابن قاوان ، الحسين بن أحمد ، التحقيقات في شرح الورقات ، دار النفائس للنشر والتوزيع ، عمان ، ط١ ، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م .
- ابن قدامة ، عبداللّه بن أحمد ، المغني ، دار الفكر ، بيروت ، ط١ ، ١٤٠٥هـ .
- ابن قدامة ، عبداللّه بن أحمد ، روضة الناظر ، تحقيق : عبدالعزيز عبدالرحمن السعيد ، جامعة الإمام محمد بن سعود ، الرياض ، ط٢ ، ١٣٩٩هـ .
- القرافي ، شهاب الدين ، الذخيرة ، تحقيق : محمد بو خبزة ، دار الغرب الإسلامي ، ١٩٩٤م .
- القرافي ، شهاب الدين ، الفروق وأنواء البروق ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط١ ، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م .
- القرافي ، شهاب الدين ، شرح تنقيح الفصول ، المطبعة التونسية ، تونس ، ١٣٢٨هـ -

١٩١٠م .
- القرشي ، عبدالقادر بن أبي الفداء ، طبقات الحنفية ، مير محمد كتب خانة ، كراتشي .
- القرضاوي ، يوسف ، العبادة في الإسلام ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ط١٥ ، ١٩٨٥م .
- القرطبي ، محمد بن أحمد ، الجامع لأحكام القرآن ، دار الشعب ، القاهرة .
- القضاة ، محمد زكريا ، السلم والمضاربة من عوامل التيسير في الشريعة الإسلامية ، دار الفكر للنشر والتوزيع ، عمان ، ط١ ، ١٩٨٤م .
- قطب مصطفى سانو ، معجم مصطلحات أصول الفقه ، دار الفكر المعاصر ، بيروت ، دار الفكر ، دمشق ، ط١ ، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م .
- قطلوبغا ، زين الدين قاسم بن ، تاج التراجم ، تحقيق : محمد خير رمضان يوسف ، دار القلم ، دمشق ، ط١ ، ١٤١٣هـ .
- القنوجي ، سيد صديق حسن خان ، إكليل الكرامة في تبيان مقاصد الإمامة ، تحقيق : مجموعة من الأساتذة ، ط١ ، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م .
- القونوي ، قاسم بن عبدالله ، أنيس الفقهاء ، تحقيق : أحمد بن عبدالرزاق الكبيسي ، دار الوفاء ، جدة ، ط١ ، ١٤٠٦هـ .
- ابن القيم ، محمد بن أبي بكر بن أيوب ، إعلام الموقعين ، تحقيق : طه عبدالرؤوف سعد ، دار الجيل ، بيروت ، ١٩٧٣م .
- ابن القيم ، محمد بن أبي بكر بن أيوب ، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين ، تحقيق : محمد حامد الفقي ، دار الكتاب العربي ، ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م .
- الكاساني ، علاء الدين ، بدائع الصنائع ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط٢ ، ١٩٨٢م .
- ابن كثير ، إسماعيل بن عمر ، تفسير ابن كثير ، دار الفكر ، بيروت ، ١٤٠١هـ .
- اللكنوي ، محمد بن عبدالحي ، أبو الحسنات ، الفوائد البهية في تراجم الحنفية ، دار المعرفة .
- ابن ماجه ، محمد بن يزيد القزويني ، سنن ابن ماجه ، تحقيق : محمد فؤاد

عبدالباقي ، دار الفكر ، بيروت .
- المازري ، محمد بن علي بن عمر بن محمد التميمي ، إيضاح المحصول من برهان الأصول ، تحقيق : الأستاذ الدكتور عمار الطالبي ، دار الغرب الإسلامي ، ٢٠٠١م .
- مالك بن أنس ، المدونة الكبرى ، رواية سحنون بن سعيد التنوخي ، عن أبي القاسم عن الإمام مالك ، طبعة السعادة .
- مالك بن أنس ، الموطأ ، تعليق : محمد فؤاد عبد الباقي ،دار إحياء التراث العربي ، بيروت ،١٤٠٦ هـ - ١٩٨٥م .
- الماوردي ، علي بن محمد ، الأحكام السلطانية والولايات الدينية ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط ١ ، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م .
- المحلي ، جلال الدين ، شرح جمع الجوامع ، دار الفكر ، بيروت ، ١٤٠٢هـ .
- محمد الزحيلي ، الإمام الجويني إمام الحرمين ، دار القلم ، دمشق ، ط ٢ ، ١٤١٢هـ - ١٩٩٩م .
- محمد الزحيلي ، مقاصد الشريعة ، دار المكتبي ، دمشق ، ط ١ ، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م .
- محمد الوكيلي ، فقه الأولويات : دراسة في الضوابط ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، ط ١ ، ١٤١٦هـ - ١٩٩٧م .
- محمد أنيس عبادة ، القاعدة الكلية .
- محمد رشيد رضا ، تفسير القرآن الحكيم (الشهير بتفسير المنار) ، دار المنار ، القاهرة ، ط٣ ، ١٣٦٧هـ .
- محمد صدقي البورنو ، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية ، مؤسسة الرسالة ، ط ٥ ، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م .
- محمد عثمان شبير ، القواعد الكلية والضوابط الفقهية في الشريعة الإسلامية ، دار الفرقان للنشر والتوزيع ، عمان ، ط ١ ، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م .
- محمد فهمي السرجاني ، الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية : دراسة مقارنة ، المكتبة التوفيقية ، القاهرة ، ط ٢ ، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م .
- محمد مصطفى شلبي ، المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي ، دار النهضة العربية ،

١٣٨٨هـ - ١٩٦٩م .

- محمد نعيم ياسين ، الجهاد ، مكتبة الأقصى ، ط٢ ، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م .
- محمد نعيم ياسين ، مذكرة في القواعد الفقهية ، غير مطبوعة .
- محمود مصطفى عبود هرموش ، القاعدة الكلية : إعمال الكلام أولى من إهماله وأثرها في الأصول ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ط٦ ، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٧م .
- المراغي ، عبداللَّه مصطفى ، الفتح المبين في طبقات الأصوليين ، الناشر : محمد أمين دمج وشركاه ، بيروت ، ط٢ ، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م .
- مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري ، صحيح مسلم ، تحقيق : محمد فؤاد عبدالباقي ، دار إحياء التراث ، بيروت .
- مصطفى إبراهيم الزلمي ، فلسفة الشريعة ، دار الرسالة للطباعة ، بغداد ، ١٩٧٨م .
- مصطفى بن كرامة اللَّه مخدوم ، قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية : دراسة أصولية في ضوء المقاصد الشرعية ، دار إشبيليا للنشر والتوزيع ، الرياض ، ط١ ، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م .
- المطرزي ، أبو الفتح ، المغرب في ترتيب المعرب ، دار الكتاب العربي ، بيروت .
- المغربي ، محمد بن عبدالرحمن ، مواهب الجليل ، دار الفكر ، بيروت ، ط٢ ، ١٣٩٨هـ .
- المقري ، محمد بن محمد ، القواعد ، تحقيق : أحمد بن عبداللَّه بن حميد ، جامعة أم القرى ، مكة المكرمة .
- المناوي ، محمد بن عبدالرؤوف ، التوقيف على مهمات التعاريف ، تحقيق : محمد رضوان الدية ، دار الفكر المعاصر ، بيروت ، دمشق ، ط١ ، ١٤١٠هـ .
- ابن منظور ، محمد بن مكرم ، الأفريقي المصري ، لسان العرب ، دار صادر ، بيروت ، ط١ .
- الميداني ، عبدالرحمن حبنكة ، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة ، دار القلم دمشق ، ط٤ ، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م .

- ابن النجار، محمد بن أحمد بن عبدالعزيز علي الفتوحي، شرح الكوكب المنير، تحقيق : محمد الزحيلي، نزيه حماد، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
- ابن نجيم، زين الدين، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار المعرفة، بيروت، ط٣، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
- نزيه حماد، قضايا فقهية معاصرة في المال والاقتصاد، دار القلم، دمشق، ط١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.
- نزيه حماد، معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٣، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
- النسائي، أحمد بن شعيب، سنن النسائي، تحقيق : عبدالفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات، حلب، ط٢، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- نعمان جغيم، طرق الكشف عن مقاصد الشارع، دار النفائس للنشر والتوزيع، عمان، ط١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.
- النووي، يحيى بن شرف، المجموع، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٧م.
- النووي، يحيى بن شرف، روضة الطالبين، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤٠٥هـ
- ابن هداية الله، أبوبكر بن هداية الله الحسيني، طبقات الشافعية، تحقيق : عادل نويهض، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط٢، ١٩٧٩م.
- ابن الهمام، محمد بن عبدالواحد بن عبدالحميد بن مسعود، كمال الدين، الشهير بابن الهمام، التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية، مع شرحه تيسير التحرير لأمير باد شاه، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣م.
- الهيثمي، علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد، دار الريان للتراث، القاهرة، ١٤٠٧هـ.
- وزارة الأوقاف، الموسوعة الفقهية، الكويت، ط٢، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٣م
- الونشريسي، أحمد بن يحيى بن محمد، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل أفريقيا والأندلس والمغرب، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

- الونشريسي، أحمد بن يحيى بن محمد، إيضاح المسالك إلى قواعد مالك، تحقيق: أحمد بو طاهر الخطابي، صندوق إحياء التراث الإسلامي، المغرب، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.
- وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط٢، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.
- وهبة الزحيلي، نظرية الضرورة الشرعية مقارنة مع القانون الوضعي، مؤسسة الرسالة، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- يعقوب الباحسين، القواعد الفقهية، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٩٩٨م.
- يعقوب الباحسين، رفع الحرج في الشريعة الإسلامية، جامعة الأزهر، القاهرة.
- اليوبي، محمد سعد بن أحمد بن مسعود، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، دار الهجرة للنشر والتوزيع، ط١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.
- يوسف أحمد البدوي، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، دار النفائس للنشر والتوزيع، عمان، ط١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
- يوسف حامد العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٢، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

❁ ❁ ❁

خامسًا : فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

❁ ❁ ❁